EARLHAM COLLEGE

SCHOOL OF RELIGION

Purchased from the collection
of
EMIL G. H. KRAELING

Printed in Germany

Kommentar

zum

Alten Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **A. Alt**-Leipzig, Prof. D. **Fr. Baumgärtel**-Greifswald, Prof. D. Dr. **Böhl**-Leyden, Prof. D. Dr. **W. Caspari**-Kiel, Prof. D. **J. Hänel**-Münster, Prof. D. **J. Hempel**-Göttingen, Prof. D. **J. Herrmann**-Münster, Priv.-Doz. Lic. **H. Hertzberg**-Marburg, Geh.-Rat Prof. D. Dr. **R. Kittel**-Leipzig (†), Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr. **E. König**-Bonn, Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr. **O. Procksch**-Erlangen, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr. **J. W. Rothstein**-Münster (†), Prof. Dr. **W. Rudolph**-Gießen, Priv.-Doz. Lic. **Ed. Sachsse**-Herborn (†), Prof. D. **P. Volz**-Tübingen

herausgegeben von

Geh. Kons.-Rat D. Dr. Ernst Sellin

o. Professor der Theologie in Berlin

Band IX:

Jesaia

Erste Hälfte
Kapitel 1—39

übersetzt und erklärt
von

D. Otto Procksch

1930
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl
Leipzig

Bible. O.T. Isaiah I-XXXIX. German. 193

Jesaia I

übersetzt und erklärt

von

D. Otto Procksch
Professor der Theologie in Erlangen

1930
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl
Leipzig

BS
1154
K6
V.9
pt.1

EARLHAM COLLEGE
JAN - 1 1977
LIBRARY

Copyright 1930
by
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Leipzig
Printed in Germany.

Alle Rechte vorbehalten

Herrn

Professor D. Frants Buhl

am achtzigsten Geburtstage

6. September 1930

zugeeignet

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BRJ-684

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1 ff.
1. Das Zeitalter . . . . . 1 ff.
2. Der Prophet . . . . . 10 ff.
3. Das Buch . . . . . 17 ff.

A. Juda und Jerusalem . . . . . 27 ff.
I. Der Prolog. c. 1 . . . . . 26 ff.
1. Die Klage. c. 1, 1—9 . . . . . 26 ff.
2. Kult und Recht. c. 1, 10—20 . . . . . 36 ff.
3. Zion. c. 1, 21—28 . . . . . 44 ff.
4. Der Baumkult. c. 1, 29 ff. . . . . 49 ff.
II. Die Frühzeit. c. 2—6. 9, 7—10, 4 . . . . . 51 ff.
1. Die Berufung. c. 6 . . . . . 51 ff.
2. Der Völkerfriede. c. 2, 2—5 . . . . . 61 ff.
3. Zusammenbruch. c. 2, 6 ff. . . . . 63 ff.
a) Das Heidentum. c. 2, 6—10 . . . . . 63 ff.
b) Der Sturmwind. c. 2, 11—17 . . . . . 67 ff.
c) Fragmente. c. 2, 18 ff. . . . . 70 f.
4. Auflösung. c. 3, 1—16 . . . . . 71 ff.
a) Anarchie. c. 3, 1—7 . . . . . 71 ff.
b) Der Gerichtsspruch. c. 3, 8—15 . . . . . 74 ff.
5. Die Frauen. c. 3, 16 ff. 4, 1 . . . . . 78 ff.
6. Die Rettung. c. 4, 2 ff. . . . . 83 ff.
7. Gottes Weinberg. c. 5, 1—7 . . . . . 86 ff.
8. Die sieben Wehe. c. 5, 8 ff. . . . . 90 ff.
9. Die Assyrer. c. 5, 25 ff. . . . . 97 ff.
10. Israels Ende. c. 9, 7—10, 4 . . . . . 100 ff.
III. Immanuel. c. 7—9, 6. c. 11 f. . . . . 110 ff.
1. Prophet und König. c. 7 . . . . . 110 ff.
a) Die Warnung. c. 7, 1—9 . . . . . 110 ff.
b) Das Zeichen. c. 7, 10—17 . . . . . 119 ff.
c) Die Verwüstung. c. 7, 18 ff. . . . . 126 ff.
2. Prophet und Volk. c. 8 . . . . . 128 ff.
a) Das Nordreich. c. 8, 1—4 . . . . . 128 ff.
b) Judäa. c. 8, 5—8 . . . . . 131 ff.
c) Der Völkerplan. c. 8, 9 f. . . . . 134 f.
d) Die Verschwörung. c. 8, 11—15 . . . . . 135 ff.
e) Der Jüngerkreis. c. 8, 16—20 . . . . . 138 ff.
f) Verzweiflung. c. 8, 21—23$^{a\alpha}$ . . . . . 141 f.
g) Galiläa. c. 8, 23$^{a\beta b}$ . . . . . 142 ff.

Seite

3. Der Messias. c. 9, 1—6. 11, 1—c. 12 . . . . . 144 ff.
a) Die Weihenacht. c. 9, 1—6 . . . . . 144 ff.
b) Der geistliche Herrscher. c. 11, 1—9 . . . . . 150 ff.
c) Die Sammlung. c. 11, 10 ff. . . . . 156 ff.
d) Danklied. c. 12 . . . . . 160 f.

B. Die Völkerwelt . . . . . 162 ff.
I. Die Weltmacht . . . . . 162 ff.
1. Assur. c. 10, 5 ff. 14, 24—27 . . . . . 162 ff.
a) Die Hybris. c. 10, 5—15 . . . . . 162 ff.
b) Der Feuerbrand. c. 10, 16—19 . . . . . 168 ff.
c) Der Rest. c. 10, 20—23 . . . . . 170 ff.
d) Trost für Zion. c. 10, 24—27[a] . . . . . 172 ff.
e) Der assyrische Anschlag. c. 10, 27[b]—32 . . . . . 174 ff.
f) Der Sturz. c. 10, 33 f. . . . . 178 f.
g) Assurs Fall. c. 14, 24—27 . . . . . 179 ff.
2. Babel. c. 13, 1—14, 23 . . . . . 182 ff.
a) Das Weltgericht. c. 13 . . . . . 182 ff.
b) Das Totenlied. c. 14, 1—23 . . . . . 192 ff.
II. Die Nachbarvölker . . . . . 202 ff.
1. Die Philister. c. 14, 28 ff. . . . . 202 ff.
2. Moab. c. 15 f. . . . . 207 ff.
a) Die Klage. c. 15 . . . . . 207 ff.
b) Der Trost. c. 16, 1—5 . . . . . 215 ff.
c) Moabs Demütigung. c. 16, 6 ff. . . . . 219 ff.
d) Ein Widerruf. c. 16, 13 f. . . . . 223 ff.
3. Damascus und Ephraim. c. 17 . . . . . 226 ff.
a) Damascus. c. 17, 1—8 . . . . . 226 ff.
b) Ephraim. c. 17, 9—11 . . . . . 230 ff.
c) Das Völkermeer. c. 17, 12 ff. . . . . 234 ff.
4. Das Pharaonenreich. c. 18—20 . . . . . 236 ff.
a) Kusch. c. 18 . . . . . 236 ff.
b) Ägypten. c. 19 . . . . . 243 ff.
α) Der Untergang. c. 19, 1—15 . . . . . 243 ff.
β) Die Rettung. c. 19, 16 ff. . . . . 249 ff.
c) Asdod. c. 20 . . . . . 255 ff.
5. Babel. c. 21, 1—10 . . . . . 259 ff.
6. Edomiter und Araber. c. 21, 11 ff. . . . . 268 ff.
a) Edom. c. 21, 11 f. . . . . 268 ff.
b) Die Araber. c. 21, 13 ff. . . . . 271 ff.
7. Jerusalem. c. 22 . . . . . 275 ff.
a) Der Sturm. c. 22, 1—8[a] . . . . . 275 ff.
b) Verteidigung. c. 22, 8[b]—14 . . . . . 282 ff.
c) Schebna. c. 22, 15 ff. . . . . 288 ff.
Anhang: Sidon und Tyrus. c. 23 . . . . . 294 ff.
a) Der Untergang. c. 23, 1—14 . . . . . 294 ff.
b) Die Nachblüte. c. 23, 15 ff. . . . . 301 ff.
III. Die Apokalypse. c. 24—27 . . . . . 305 ff.
1. Weltdämmerung. c. 24, 1—7 . . . . . 307 ff.
2. Die verödete Stadt. c. 24, 8—18[a] . . . . . 309 ff.
3. Das Weltgericht. c. 24, 18[b]—23 . . . . . 313 ff.
4. Danklied. c. 25 1—5 . . . . . 315 ff.

Seite

5. Das große Abendmahl. c. 25, 6 ff. . . . . 318 ff.
6. Siegeslied. c. 26, 1—6 . . . . . 322 ff.
7. Gebet. c. 26, 7 ff. . . . . 324 ff.
8. Erhörung. c. 26. 20 f. 27, 1. 12 f. . . . . 331 ff.
9. Gottes Weinberg. c. 27, 2 ff. . . . . 336 ff.
10. Überblick . . . . . 342 ff.

C. Die Spätzeit. c. 28—35 . . . . . 347 ff.

I. Die assyrische Flut. c. 28 . . . . . 347 ff.
1. Samarias Fall. c. 28, 1—6 . . . . . 347 ff.
2. Priester und Propheten. c. 28, 7 ff. . . . . 352 ff.
3. Der Eckstein. c. 28, 16. 17[a] . . . . . 356 ff.
4. Die Sturmflut. c. 28, 14 f. 17[b]—22 . . . . . 359 ff.
5. Ein Gleichnis. c. 28, 23 ff. . . . . 364 ff.

II. Sturz und Sieg. c. 29—31 . . . . . 369 ff.
1. Ariel. c. 29, 1—12 . . . . . 369 ff.
2. Jahves Zukunftsplan. c. 29, 13 ff. . . . . 376 ff.
a) Verstockung. c. 29, 13 f. . . . . 376 ff.
b) Menschengedanken und Gottesgedanken. c. 29, 15 ff. . . . . 378 ff.
3. Politische Wirren. c. 30, 1 ff. . . . . 384 ff.
a) Ägypten. c. 30, 1—5 . . . . . 384 ff.
b) Die arabische Gesandtschaft. c. 30, 6 f. . . . . 387 ff.
4. Ein Testament. c. 30, 8 ff. . . . . 389 ff.
a) Ungeratene Söhne. c. 30, 8 ff. . . . . 389 ff.
b) Die Frommen. c. 30, 19 ff. . . . . 395 ff.
c) Die Erlösungsnacht. c. 30, 27 ff. . . . . 399 ff.
d) Ägypten und Assur. c. 31 . . . . . 403 ff.
α) Ägypten. c. 31, 1—3 . . . . . 403 ff.
β) Assur. c. 31, 4 ff. . . . . 406 ff.

III. Zukunftsbilder. c. 32 f. . . . . 410 ff.
1. Die Königszeit. c. 32, 1—8 . . . . . 410 ff.
2. An die Frauen. c. 32, 9—14 . . . . . 412 ff.
3. Geistesausgießung. c. 32, 15 ff. . . . . 414 ff.
4. Durchbruch der Erlösung. c. 33 . . . . . 446 ff.
a) Sturz der Weltmacht. c. 33, 1 ff. . . . . 416 ff.
b) Klage und Trost. c. 33, 7 ff. . . . . 419 ff.
c) Die Endzeit. c. 33, 17 ff. . . . . 421 ff.

IV. Das Finale. c. 34 f. . . . . 426 ff.
1. Edoms Untergang. c. 34 . . . . . 426 ff.
2. Die göttliche Herrlichkeit. c. 35 . . . . . 433 ff.

D. Jesaiaerzählungen. c. 36—39 . . . . . 439 ff.

I. Sanherib vor Jerusalem. c. 36 f. . . . . 439 ff.
1. Der erste Bericht. c. 36. 37, 1—7. 9[a]. 37 f. . . . . 439 ff.
2. Der zweite Bericht. c. 37, 8 f. 10—36 . . . . . 450 ff.

II. Hizkiageschichten. c. 38 f. . . . . 460 ff.
1. Hizkias Krankheit. c. 38, 1—8. 21 f. . . . . 460 ff.
2. Hizkias Gebet. c. 38, 9—20 . . . . . 463 ff.
3. Die Gesandtschaft aus Babel. c. 39 . . . . . 467 ff.

Sachregister. . . . . 473 ff.

Abkürzungen.

𝔐	= Textus Masoreticus.
𝔊	= Versio Graeca LXX interpretum.
𝔎	= Versio Hieronymi.
𝔏	= Versio Latina vetus.
𝔖	= Versio Syriaca (Pesshitto).
𝔗	= Targum Jonatan.
𝔙	= Versio Latina quae dicitur Vulgata.
α'	= Aquila; σ' = Symmachus; ϑ' = Theodotion.

Bhl	= Buhl, Jesaja[2] 1912.
Bred	= Bredenkamp, Der Prophet Jesaia 1887.
Chey[3]	= Cheyne, The Prophecies of Isaiah[3] 1884.
Chey	= Cheyne, Einleitung in d. B. Jesaja, übers. v. Böhmer 1897.
Cond	= Condamin, Le livre d'Isaïe 1905.
Del	= Fz. Delitzsch, Der Prophet Jesaia[4] 1889.
Di[-Ki]	= Dillmann[-Kittel], Jesaja[6] im Kurzgefaßten exegetischen Handbuch 1898.
Du	= Duhm, Das Buch Jesaia[4] 1922.
Eichr	= Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens 1920.
Ew	= Ewald, Jesaja: Die Propheten des Alten Bundes I[2] 1867.
Fldm	= Feldmann, Das Buch Isaias I. 1925.
Ges	= Gesenius, Der Prophet Jesaia 1820 f.
Gr	= Buchanan Gray, Isaiah I—XXVII. 1912 [= International Critical Commentary].
Gu	= Guthe, Das Buch Jesaia c. 1—35 [= Kautzsch, Heilige Schrift I. 1909[3]. 1922[4].
Gu	= Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaia 1885.
Hackm	= Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaia 1893.
Hi	= Hitzig, Der Prophet Jesaia 1833.
Hier	= Hieronymus.
Houb	= Houbigant, Biblia Hebraica.
Kg	= König, Das Buch Jesaja 1926.
Kuechler	= Küchler, Die Stellung des Propheten Jesaia zur Politik seiner Zeit 1906.
Kue	= Kuenen, Historisch-kritische Einleitung.
Lag	= Lagarde, Semitica 1878.
Lw[th]	= Lowth, Jesaia; aus dem Englischen übersetzt von Koppe [Ko] 1779 ff.
Ma	= Marti, Das Buch Jesaia 1900.
Mich	= J. D. Michaelis, Übersetzung des Alten Testaments VIII.
Mow	= Mowinckel, Jesaia 1925.
Or	= v. Orelli, Der Prophet Jesaia[2] 1904.
Ra	= Raschi.
Saad	= Saadja.

Schm = H. Schmidt, Die großen Propheten 1915[1]. 1923[2] [= Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl II, 2].
Stä = Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten 1908.
Vitr = Vitringa, Commentarius in Jesaiam 1715.

AJSL = American Journal of Semitic Languages.
AOTB = H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder I II.
AP = J. Löw, Aramäische Pflanzennamen.
ATLAO = A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients.
ATU = H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen.
BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BWA[N]T = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten [und Neuen] Testament. Folge I—III. Hrsgg. von R. Kittel, G. Kittel und A. Alt.
CAH = The Cambridge Ancient History.
GBÜ = O. Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Profeten 1902.
G.-K.[28] = Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik[28] 1909.
GVI = Geschichte des Volkes Israel.
JBL = Journal of Biblical Literature.
JQR = Jewish Quarterly Review.
KAT[3] = E. Schrader, Keilinschriften und Altes Testament. 3. Aufl. v. Winckler und Zimmern 1901.
KG[2.3] = O. Procksch, Die Genesis[2.3] 1924 [= Kommentar z. Alten Testament].
KT = H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch z. A. T.[3].
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
NHS = O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch [die Elohimquelle] 1906.
PEF = Palestine Exploration Fund.
PJ = Palästinajahrbuch.
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
RB = Revue Biblique.
REJ = Revue des Etudes Juives.
RGG[2] = Die Religion in Geschichte und Gegenwart[2].
ThT = Theologisch Tijdschrift.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW = Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft.
ZAWB = Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft: Beiheft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZS = Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete.

Druckfehler.

S. 18 Z. 1 v. u. l. in *Greek* statt in *Graek*.
S. 34 Z. 11 v. u. l. יהוה צבאות.
S. 71 Z. 15 v. u. l. vertreibt statt vertritt.
S. 77 Z. 21 v. u. l. מַלָּכֶם und *ma-llākém*.
S. 78 Z. 19 v. u. l. תִּפְאַרְתָּן statt חפאַרתן.
S. 140 Z. 1 v. u. l. ZAWB 41, 253 ff. statt ZAW 41, 253 ff.
S. 158 Z. 21 v. o. l. Antiochus III statt Antigonus.
S. 403 Z. 27 v. o. l. *ein* statt *im*.

Einleitung.

1. Das Zeitalter.

Schwer und drohend brach das Zeitalter an, dessen größter Geist der Prophet Jesaia gewesen ist. Um die Mitte des achten Jahrhunderts wurde Assur die Schicksalsmacht Vorderasiens, nachdem es ein Menschenalter hindurch aus der Stellung, die ihm das neunte Jahrhundert gegeben hatte, zurückgeworfen war, im Inneren von schweren Fiebern geschüttelt, die den Untergang zu bedeuten schienen. Nun aber erlebte der zu neuer Macht erstarkte Kriegerstaat seine höchste Blüte; auf das Heer begründet, war er auf Eroberungspolitik angewiesen wie Bonapartes Reich, was die Unruhe der vorderasiatischen Welt bedeutete. Nicht als Nationalstaat, sondern als Weltmacht führte Assur seine Politik; das neue Reich sollte über den Trümmern der kleineren Nationen errichtet werden, die sich ihm in den Weg stellten. Ihre Entwurzelung aus dem Heimatboden, in dem sie ihre Kraft hatten, war das Mittel zu diesem Ziel; und so kamen jetzt die Umsiedelungen ganzer Stämme an die Tagesordnung. Die fremden Einwanderer sollten die alten Volksgemeinschaften zerstören; die Grenzen zwischen den Kleinstaaten sollten fallen, um dem unersättlichen Großstaat Platz zu machen, dessen Herrscher sich längst nach den vier Weltgegenden nannten. Besonders die semitischen Völker wurden durch Assur vor die Existenzfrage gestellt, nicht nur die ostsemitischen Babylonier, sondern auch die westsemitischen Phönicier, und dazwischen die hebräische, aramäische und arabische Völkerwelt, während sich die nichtsemitischen Grenzvölker im Osten, Nordosten und Nordwesten des assyrischen Reiches auf Grund ihrer eigenen Rasse und Kultur als widerstandskräftiger erwiesen, geschweige daß Ägypten hätte auf die Dauer unterworfen werden können. Mit dem assyrischen Reich und seinem neubabylonischen Erben gipfelte und erschöpfte sich die semitische Weltperiode, um von der indogermanischen abgelöst zu werden.

Tiglatpilesar III. (745—727), der Sieger in der Revolution, die seinem Vorgänger Adad-nirari V. das Leben gekostet hatte, riß die kriegerischen Kräfte Assurs mit sich empor, um auf den drei Hauptkampfplätzen jenes Zeitalters, in Babylonien, in Armenien und in Syrien die assyrische Großmacht wiederherzustellen. In Babylon zeigte sich der legitime König Nabonassar (747—734), der Vater einer berühmten Kalenderreform, den unruhigen Aramäerstämmen am unteren Euphrat und Tigris nicht gewachsen, so daß Tiglatpilesar Anlaß fand,

sie im Einverständnis mit Babylon zu bekämpfen. Ihr Haupt während des jesaianischen Zeitalters war Merodakbaladan (Jes 39), der Chaldäerfürst von *Bît-Jakin,* unter Tiglatpilesar assurfreundlich, seit Sargons Thronbesteigung der zähe Feind der assyrischen Könige, der öfter die Herrschaft in der Hauptstadt Babel errungen hat. Nach dem ersten Schlage gegen diese Aramäerstämme wandte sich der Großkönig nordwärts gegen Armenien = *Urarṭu,* dessen König Sarduris das nördliche Mesopotamien bedrohte, wo die Verbindung nach Syrien lag. Er wurde von Tiglatpilesar geschlagen (744 f.), der nun in Wiederaufnahme der assyrischen Eroberungspolitik des neunten Jahrhunderts der syrischen Mittelmeerküste zustrebte. In dreijähriger Belagerung (743—740) wurde Arpad bezwungen, womit der Schlüssel für Syrien in die Hand Assurs gelangte. So sahen sich nicht nur die kleinen nordsyrischen Staaten, sowie das phönicische und palästinische Küstenland, sondern auch das Aramäerreich von Damascus und die israelitischen Königreiche von Ephraim und Juda vor die Schicksalsfrage ihrer Existenz gestellt. Im neunten Jahrhundert hatte das Aramäerreich die israelitische Politik bestimmt. Im achten hörte dieses Übergewicht auf, und Jerobeam II. von Israel (785—745) wie Azarja von Juda (790—738) [1]) konnten sich kräftig entfalten, ohne das Damascus entscheidend in die israelitische Politik eingegriffen hätte. Vielmehr stellte Jerobeam II. gegen Damascus mindestens das volle Gleichgewicht, vielleicht das Übergewicht her, wie aus Amos zu erschließen ist, wonach mit der Eroberung ostjordanischer Festungen wie Lodebar und Qarnaim der Besitz Gileads gesichert wurde (Am 6, 12 ff. cf. 2 Reg 14, 25), und Azarja stieß kräftig und siegreich gegen die Philister vor und brachte das Gebiet von Gat, Jabne und Asdod an Juda (2 Chr 26, 6). Nach Jerobeams II. Tode (c. 745), als das Nordreich seine Dynastie verlor und durch Usurpatoren regiert wurde, hat der aussatzkranke Azarja, dem sein Sohn Jotam als Mitregent zur Seite stand, vielleicht eine noch umfassendere politische Rolle gespielt. Wenigstens nennt Tiglatpilesar zu Beginn seiner syrischen Feldzüge (c. 740) als Hauptgegner einen *Azrijaŭ Jaudâj* [2]), was einem עזריהו יהודי genau entspricht [3]). Dieser erscheint als Haupt einer Koalition, zu der das Gebiet von Hamat am Orontes samt den phönicischen Küstenstädten gehört (Ann. Z. 130 f.), die aber noch nördlichere Gebiete umfaßte (Z. 128 f.). Ist wirklich König Azarja von Juda mit ihm identisch, so muß er nach Jerobeams II. Tode auch die nordisraelitische Politik gegen Assur eine Zeitlang mitbestimmt haben; denn nur mit Einschluß des Nordreichs, das zwischen Juda und Libanongebiet lag, ist eine solche Koalition denkbar. Daß nicht Azarja von Juda, sondern ein unbekannter, gleichnamiger Fürst des nordsyrischen Duodezstaates יאדי gemeint

[1]) In der Chronologie scheint mir nach wie vor die beste Unterlage zu geben Rost bei Schrader, KAT³ S. 319 f., von Begrich, Chronologie der Könige von Israel und Juda 1929, nicht erwähnt. Fehlergrenzen bis auf ein Jahr sind unvermeidlich.

[2]) Winckler, Keilinschriftliches Textbuch³ S. 28 ff. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia I § 770. Tigl.-Pil. Ann. Z. 103 ff. Z. 104 *jaudâj* ist die assyrische, Z. 105 *jaudî* die hebräische Adjektivform zu יהודי.

[3]) cf. Nimrudinschr. Z. 61 *jauḫazi jaudââ* = יואחז [ה]יהודי.

sei, wie seit Winckler häufig angenommen wird, ist angesichts des jahvehaltigen Eigennamens und des U-Lautes in *jaud[a]j* recht unwahrscheinlich.

Im Jahre 738, dem vermutlichen Todesjahre Azarjas (Jes 6, 1), empfing Tiglatpilesar den Tribut der syrischen Staaten, nicht nur des Nordsyrers Kustaspis von Kommagene und anderer Fürsten, sondern auch Reṣons von Damascus und Menahems von Samaria (Ann. Z. 150) sowie phönicischer Stadtfürsten. Er war unbestrittener Herr Syriens bis ins nördliche Palästina. Dagegen werden Juda und die Philister nicht als Vasallen genannt. Doch in den folgenden Jahren (737—735), während er gegen die Meder und Armenier zu kämpfen hatte, bereitete sich ein Umschwung vor. Menahem blieb freilich den Assyrern treu, nachdem er den schweren Tribut von 1000 Talenten gezahlt hatte (2 Reg 15, 19). Doch sah er sich bei dieser Politik bedrängt von Reṣon von Damascus und den Philistern (Jes 9, 7 ff.), bei denen Mitinti von Askalon (Ann. Z. 235) und Hanno von Gaza den Aufstand gegen Assur leiteten. Nach seinem Tode (c. 735) fiel sein Sohn Pekachja dem Pekach, Sohn Remaljas, zum Opfer (2 Reg 15, 25), der sofort mit Reṣon ein Bündnis gegen Assur schloß; denn Reṣon war das Haupt der assurfeindlichen Bewegung. Tiglatpilesar trat diesem Bündnis mit Waffengewalt entgegen, sobald der Norden ihn freiließ (734). Auf der Heerstraße am Orontes zog er aufwärts bis Hamat, sicherte die phönicischen Küstenstädte, muß aber auch einen siegreichen Vorstoß gegen Reṣon unternommen haben (Ann. Z. 236), um ihn einzuschüchtern. Den Hauptstoß führte er nach Süden durch das Leontestal gegen Israel [1]). Er eroberte Abel-Maaka [= *abilakka*] „am Eingange von Omris Reich"; die Bibel nennt ʿJjjon [= *merǵ ʿajjûn*], Abel-Maaka, Janoach, Qadesch und Chazor, also Städte in Naphthali [2]), dazu „Gilead" und „Galiläa"; die Bevölkerung wurde nach Assur verschleppt (2 Reg 15, 29). Es war der erste große Aderlaß am israelitischen Volkskörper, dessen auch Jesaia gedenkt (8, 23). Auf der Küstenstraße, die er sich durch Galiläa geöffnet hatte, warf er sich nun zunächst auf die Philister. Das zu Juda gehörige Gebiet von Jabne und Asdod (2 Chr 26, 6) durchzog er kampflos; Mitinti von Askalon verlor den Kopf (Ann. Z. 235), sein Sohn Rukibtu verlor Land und Leute; Hanno von Gaza floh nach Ägypten, in seinem Palaste wurde das Bild des Großkönigs als Herrschaftszeichen aufgerichtet. Nachdem er so mit dem Philisterland die Brücke nach Ägypten in seine Gewalt gebracht und abgeriegelt hatte, war die völlige Niederwerfung von Damascus und Ephraim nur eine Frage der Zeit. Die assyrische Eponymenliste meldet für 733 und 732 Schläge gegen Damascus, die mit der Eroberung der Hauptstadt und der Zerstörung des Reiches endeten. Damascus wurde jetzt assyrische Provinz (732). In Ephraim hatte Pekach nach dem Verlust der Nordprovinzen verspielt; er wurde von Hosea entthront und ermordet (732), der den Rumpfstaat aus Tiglatpilesars Händen zu Lehen empfing. Nach dem

[1]) Begrich in ZDMG N. F. 8 S. 213 ff. [1929] läßt ihn die phönicische Küstenstraße entlang ziehen, was mit 2 Reg 15, 29 nicht gut vereinbar ist.

[2]) 2 Reg 15, 29 כל ארץ נפתלי scheint Glosse zu den erstgenannten Namen zu sein.

Tode des Großkönigs (727), als sein Sohn Salmanassar V. den Thron bestiegen hatte (727—722), empörte sich aber auch Hosea im Vertrauen auf ägyptische Hilfe. Es folgte die dreijährige Belagerung Samarias, „der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims“ (Jes 28, 1—4), deren feste Burg zuletzt der assyrischen Kriegskunst weichen mußte. Hosea wurde getötet, die Bevölkerung, 27290 Mann stark [1]), in das obere Euphratgebiet deportiert und durch fremde Kolonisten ersetzt (2 Reg 17, 24); die neuen Ansiedler vermischten sich mit der zurückgebliebenen Landbevölkerung. Samaria wurde Hauptstadt einer assyrischen Provinz; das assyrische Reich grenzte jetzt unmittelbar an Judäa.

Als Damascus und Ephraim sich verbündeten (735), hat man augenscheinlich auch Juda in die Bewegung gegen Assur mit hineinziehen wollen. Der Fehlschlag dieses Versuches bedeutete den syrisch-ephraimäischen Krieg. Die Bibel verlegt seine Anfänge noch in Jotams Tage (2 Reg 15, 37); doch erst von seinem Sohne Achaz (c. 735—720) wissen wir, daß seine Politik einer Koalition gegen Assur feindlich gegenüberstand. Es kann sein, daß er sich dem Aufstandsversuch schon deshalb fernhielt, weil seine Interessen in Widerstreit mit den philistäischen standen. Denn Askalon und Gaza waren in das Bündnis gegen Tiglatpilesar eingetreten; seit Azarja aber besaß Juda die nördlichen Philisterstädte Gat, Jabne und Asdod (2 Chr 26, 6), also gewiß auch Ekron. So konnte eine assurfeindliche Bewegung den Freiheitswillen der unterworfenen Städte stärken. Doch vor allem war Achaz ein überzeugter Assyrerfreund; ihm erschien eine Politik des Widerstandes gegen den Großkönig nutzlos. Anstatt sich aber neutral zu verhalten, wozu Jesaia unter Aufbietung aller Kraft ihn zu bewegen suchte, ließ er sich durch den Angriffsversuch der Verbündeten auf Jerusalem, dem seine Thronentsetzung folgen sollte, vorzeitig einschüchtern, indem er sich Tiglatpilesar in die Arme warf (Jes 7, 1 ff.). Damit gab er die bis dahin erhaltene staatliche und kultische Freiheit auf; er mußte Assurs Gottheit und Oberhoheit anerkennen. Bekanntlich hat er dem Großkönig in Damascus gehuldigt, nachdem diese Stadt bezwungen war; denn er stellte sich als „Knecht und Sohn“ unter die assyrische Macht (2 Reg 16, 10 f.). Zum Zeichen dessen ließ er nach dem Modell eines assyrischen Feldaltars einen ehernen Altar für seine Huldigungsopfer an den Gott Assur im Tempelvorhof von Jerusalem aufstellen. Solange er lebte, ist dies Vasallenverhältnis unverändert geblieben; er hatte das eine verstanden, daß der Assur geleistete Treueid, obwohl er vorschnell und leichtsinnig geleistet worden war, nicht mehr ohne verderbliche Folgen für Juda gebrochen werden könne. Doch wenn liberale Geschichtsschreiber ihn für seine Unterwerfungspolitik gelobt haben, so beweist das keinen großen geschichtlichen Blick. Er war in Wirklichkeit ein vulgärer Durchschnittspolitiker, dem die Staatskunst nicht als das höchste Wagnis nationaler Freiheit erschien, sondern als *modus vivendi* unter dem Dictate einer

[1]) Sargons Annalen Z. 10 ff. Prunkinschr. Z. 23 ff. Winckler, a. O. S. 37 f. Luckenbill, a. O. II § 55 u. ö. Die Zahl bezieht sich vielleicht auf die Hauptstadt und die Krongüter ihrer Umgebung; cf. Noth in ZDPV 50, 211 ff.

fremden geschichtlichen Macht. Von welch überragender patriotischer und staatsmännischer Größe steht Jesaia diesem Könige gegenüber, obwohl er mehr war als Patriot und Staatsmann; denn er war der Prophet Gottes.

Der Erbe des Reiches, das Tiglatpilesar geschaffen hatte, war Sargon (722—705). Wenn bei Tiglatpilesar die in einer Inschrift behauptete Abstammung von seinem legitimen Vorgänger Adad-nirari V. lediglich eine Fiction ist, so spricht bei Sargon manches für Herkunft aus dem alten Königsgeschlechte, auf das sein Enkel Assarhaddon seinen Ursprung ausdrücklich zurückführt. Wenn auch als Feldherr und Staatsmann nicht von der wuchtigen Größe Tiglatpilesars, hat er es doch verstanden, das gewaltige Reich zusammenzuhalten, wobei er je nach dem Erfordernis der Lage Rücksichtslosigkeit und Geschmeidigkeit in der Behandlung der Gegner zeigte. Das Kraftfeld des assyrischen Reiches glich einem mächtigen, nach Norden gewölbten Bogen, mit den Eckstützpunkten in Gaza und an der Tigrismündung, dessen Sehne c. 1400 km lang war. Ihn in Spannung zu erhalten, so daß er nicht zerknickte, sondern imstande war, den besonders im Norden auf ihn drückenden feindlichen Kräften dauernd Widerstand zu leisten, war eine Aufgabe, die nur mit Herrscherblick und Herrscherwillen gelöst werden konnte. In Armenien hatte Sargon mit den Nachfolgern Sarduris, Rusas und Argistis, zu kämpfen und besonders im Umkreis des Urmiasees schwere Kämpfe zu bestehen. Westlich vom oberen Euphrat, im südöstlichen Kleinasien war der Moscherkönig Mita sein Hauptgegner, den die Griechen als König Midas kennen; und mit diesen Staaten stand Karkemisch am Euphrat als Reststaat der alten syrischen Hettitermacht in Verbindung (Jes 10, 9). Im Hintergrunde dieser alten Staaten aber drohten die Indogermanen, die Meder im Nordosten, die Kimmerier im Norden, die Griechen auf Cypern; noch ohne staatliche Festigung deuteten sie auf ein neues Zeitalter hin. Sargon ist all diesen Gegnern mit Tatkraft und Erfolg begegnet; im Kampfe mit den Kimmeriern ist er gefallen. In Babylonien mußte er Merodakbaladan, der sich an die Spitze aller aramäischen Stämme gestellt hatte und mit Elam Fühlung hielt, gewähren lassen, bis es ihm im Jahre 709 gelang, den verschlagenen Gegner niederzuwerfen, ohne ihn zu vernichten. In Palästina endlich fiel ihm als erste Frucht Samaria in den Schoß (722/1), dessen Belagerung schon unter Salmanassar V. begonnen hatte. Ob die endgiltige Einrichtung des Landes als assyrischer Provinz schon damals oder erst nach dem Zusammenbruch des hamatensischen Aufstandes (720) erfolgt ist, in dem Samaria wie Damascus, Simirra und Arpad einen letzten Befreiungsversuch machte (Jes 10, 9), entzieht sich bis jetzt sicherer Kenntnis. Mit Hamat im Bunde, wo der „Hetiter" Jaubidi den Thron bestiegen und die Freiheitsfahne entrollt hatte, stand Hanno von Gaza, der alte Widersacher Tiglatpilesars, der sich auf ägyptische Hilfe stützte. Sargon schlug ihn bei Raphia samt dem ägyptischen Fürsten Sib'e, dem biblischen Sewe', der schon dem König Hosea Vorschub geleistet hatte (2 Reg 17, 4). Während Sib'e auf Nimmerwiedersehen floh, wurde Hanno in Fesseln nach Assur gebracht und abgetan (720).

In dieser Zeit bestieg in Judäa Hizkia, Achaz' Sohn, in wahrscheinlich noch sehr jugendlichem Alter den Thron (2 Reg 18, 2; Jes 14, 28). Er war als Charakter, als Politiker und Reformer von seinem Vater gänzlich verschieden, und doch war seine Regierung für sein Land nicht weniger verhängnisvoll. Im Rahmen der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung gehört er zu den Lieblingskönigen der Bibel, da er ein frommer Mann war und eine Kultusreform ins Werk setzte, die man als Vorspiel der deuteronomischen anzusehen hat (2 Reg 18, 1 ff.). Doch war er unbegabt und willensschwach, wodurch dem übermächtigen Geiste Jesaias, der ihn zu lenken suchte, größere Widerstände erwuchsen als unter seinem Vater, mit dem der Prophet endgiltig gebrochen hatte. Hizkia hatte von Achaz die Vasallenschaft gegenüber Assur geerbt und jedenfalls neu beschworen; eine Inschrift Sargons spricht ausdrücklich davon, daß er das Land *Jaudu*. „dessen Lage fern ist", gedemütigt habe [1]), was schon wegen der Betonung der fernen Lage nur auf Juda, nicht auf das nordsyrische יאדי, bezogen werden kann. Doch sein Herz liebäugelte mit dem Gedanken der Loslösung von seinem Oberherrn, und jeder Versuch unter den Nachbarstaaten, das gleiche Ziel zu erreichen, führte ihn in neue Versuchung, so daß unter ihm für Juda viel unsicherere Verhältnisse als unter seinem Vater herrschten. Mit Recht bringt die Bibel Jesaia zu ihm in nähere Beziehung (Jes 36—39); der große Mann ist sein Seelsorger und Berater gewesen. Doch wurde sein Einfluß gekreuzt und gelähmt durch die Politiker, die mit Priestern und Propheten die Aufstandsbewegung im Volke schürten und es nicht zur Ruhe kommen ließen (Jes 28, 13). Sie redeten dem Volke nach dem Munde, das sich in blindem Glauben auf Jahve verließ, dessen Gegenwart vor allem Unglück feie. Man bereitete Bündnisse mit den Nachbarn Judas vor, Philistern, Edomitern, Moabitern, Arabern. Im Hintergrunde erschien eine neue Macht in Ägypten, von der man Hilfe erwartete. Es war die kraftvolle Dynastie der äthiopischen Priesterfürsten von Napata, die jetzt nach der ägyptischen Doppelkrone griff. Pi'anchi war schon in Achaz' Tagen bis ins Delta vorgestoßen; sein Bruder Shabako hatte c. 714 daselbst den Pharaonenthron bestiegen; es schien ein ebenbürtiger Gegner Assurs vorhanden zu sein, um den sich die kleinen Mächte im südlichen Palästina scharten. Dem Glauben an diese Scheinmächte ist Hizkia schließlich erlegen.

Gleich im Jahre seines Regierungsantritts sah Jesaia sich bewogen, vor den Philistern zu warnen, die unter Hannos Führung gegen Sargons junge Macht sich erhoben, gleichzeitig mit Ilubidis Aufstand in Hamat und im Gefolge von Merodakbaladans erstem Vorstoß. Vielleicht sind damals Boten auch zu dem jungen Hizkia gesandt worden (Jes 14, 32), der sich aber abhalten ließ, dem gefährlichen Bündnis beizutreten, das ihn leicht mit Vernichtung hätte bedrohen können. Größer wurde die Spannung um 715 v. Chr., obwohl die überlieferten Ereignisse hier nur durch Kombination in Verbindung miteinander gebracht werden können. Nach der Vernichtung von Karkemisch (717) hatte

[1]) Winckler, a. O. S. 37; Luckenbill, a. O. II § 137.

Sargon die Hand frei, um sich den südwestlichen Angelegenheiten wieder zuzuwenden. Südlich der assyrischen Provinzen Galiläa, Samaria und Gilead, in die das alte Nordisrael zerschnitten war, lagen die Tributärstaaten Juda, Edom, Ammon und Moab, die schon seit Tiglatpilesar bestanden (Nimrudinschr. Z. 60f.). Sie mußten in Mitleidenschaft gezogen werden, wenn die assyrische Macht gegen Arabien an die Ostküste des Roten Meeres vorzustoßen strebte, was gleichfalls schon unter Tiglatpilesar nach dem Siege über Damascus geschehen war (Annalen Z. 218f.). Sargon erneuerte im Jahre 715 den Vorstoß; er nennt als Gegner die Chajapa [= Gen 25, 4; Jes 60, 6 עיפה; Jaqut 3, 829, 2 *ghaifa*], die noch im Qoran bekannten Thamud, die Ibadidi und Marsimani, die wir als Wüstenstämme im nordwestlichen Arabien ansässig denken müssen [1]). Er siedelte sie nach der Niederwerfung unter Anwendung des Zerstörungsmittels der Deportation in Samaria an, das demnach immer noch fremden Zuzug vertragen konnte. Die Folge waren Huldigungsgesandtschaften, die der Pharao in Unterägypten, die Araberkönigin Samsi, einst schon Tiglatpilesars Gegnerin (Tiglpl. Ann. Z. 210), und der Sabäerfürst It'amara im Südwesten Arabiens an Sargon sandten [2]). Es scheint, daß der Feldzug handelspolitische Bedeutung gehabt hat, um die große Karawanenstraße parallel zur arabischen Westküste unter assyrischen Einfluß zu bringen [3]). In diesem Zusammenhang verstehen wir eine Reihe jesaianischer Sprüche aus gleicher Zeit, die sich mit teils erwarteten, teils erfolgten Angriffen Assurs auf Juda (Jes 10, 5—15. 28—32), Edom (21, 11f.), Moab (c. 15. 16, 1—5) und die Araber (21, 13ff.) beschäftigen. Der wirkliche Schlag erfolgte im Ostjordanland, wo Moab überrannt und die Araber getroffen wurden.

Kurz nach diesem gewaltsamen Vorstoß Sargons trat aber in Ägypten ein Umschwung ein, der in der Politik Südpalästinas bis zum Ende des Jahrhunderts aufs stärkste nachwirkte. An Stelle von Bocchoris trat c. 714 v. Chr. Shabako, der Bruder des äthiopischen Pi'anchi, als Begründer der 25. äthiopischen Dynastie, die sich von Anfang bis zu Ende als Gegnerin der assyrischen Politik erwies. Nach ihm blickten sehr bald nach seinem Regierungsantritt die von Sargon abhängigen, aber beunruhigten südpalästinischen Staaten, und er begünstigte ihre assurfeindliche Politik, ohne ernsthaft für sie etwas zu tun. Das Zentrum des Aufstandes war jetzt Asdod, das den judäischen Königen gewiß noch unter Achaz wieder verloren gegangen war. Hier war der eingeborene König Azuri von Sargon abgefallen, alsbald aber durch seinen den Assyrern geneigten Bruder Achimeti ersetzt worden. Da drängte sich ein Fremder, „Jamani", wahrscheinlich als „der Grieche" (= יָוָנִי) zu deuten, in den Vordergrund und ließ sich gegen Achimeti zum Herrn von Asdod ausrufen. Wahrscheinlich geschah das in Sargons neuntem Jahre (713); denn der Feldzugsbericht gegen Asdod nimmt in diesem Jahre seinen Anfang, während die Eroberung der Stadt erst 711 v. Chr. erfolgte. Der griechische Usurpator wurde nunmehr von Sargon angegriffen, dessen Heer Asdod und Gat einnahm, während „Jamani" keinen

[1]) Luckenbill, a. O. II, 17. 118. [2]) a. O. II § 18.
[3]) Sidney Smith in Cambridge Ancient History [= CAH] III, 58.

ernstlichen Widerstand leistete. Er floh vielmehr nach Ägypten, aber nicht zu Shabako, der ihn jetzt fallen ließ, sondern zu Pi'anchi nach Meluchha, ins Äthiopenreich. Dieser schickte ihn in Ketten an Sargon nach Assyrien, wo ihm der Prozeß gemacht wurde. Im Bündnis mit Asdod aber hatten Juda, Edom, Moab und die Araber an der Küste des Roten Meeres gestanden, wie uns Sargons Feldzugsbericht gegen Asdod (Z. 29 ff.) berichtet. Hizkia mit seinen Nachbarn hat also der Versuchung nicht widerstanden, den Aufstand zu wagen. Doch ist wohl nicht der schwache König die treibende Kraft gewesen, sondern sein Minister Shebna (Jes 22, 15 ff.), während Jesaias Warnungen verhallten. Der Abfall ist glimpflich für ihn und seine Nachbarn ausgegangen, ohne daß wir ausdrückliche Berichte darüber finden. Wahrscheinlich hat er sich beim Herannahen des assyrischen Heeres durch rechtzeitige Unterwerfung aus der Schlinge gezogen. Denn sein Staat blieb bestehen, und ebenso finden wir die Nachbarstaaten Asdod, Edom, Moab, Ammon noch unter Sanherib im assyrischen Vasallenverhältnis. Sargon hat an den Grenzen seines Reiches das System von abhängigen Vasallenstaaten dem der Provinzialeinteilung vorgezogen. Auch bei aufsässigen Vasallen wie Hizkia, Merodakbaladan, Argistis hat er eine bemerkenswerte Politik der Milde walten lassen [1]), worin er sich von Sanherib unterschied.

Sargon hatte seinem Sohne Sanherib (705—681) ein festgefügtes Reich hinterlassen, im Innern in Provinzen unter energischen Statthaltern eingeteilt, an den Rändern mit abhängigen Tributärstaaten. Gerade diese Außenposten, zumal im Südosten und Südwesten des assyrischen Reiches erwiesen sich aber als unfest, und nach anfänglicher Ruhe entbrannten hier neue Aufstände. In Babylonien war Merodakbaladan noch immer die Seele des Widerstandes. Hatte er sich unter Sargon nach seiner Unterwerfung (709) ruhig verhalten, so erhob er sich gegen Sanherib noch einmal, indem er sich als König von Babylon proklamierte (704). Seine Stellung war stark, und wieder stand er mit Elam im Bunde. Doch wurde er im Jahre 703 bei Kuta und Kisch, östlich der Hauptstadt, entscheidend besiegt und verschwand aus der Geschichte. In die Zeit seiner letzten Erhebung gehört vielleicht die aus der Bibel bekannte Gesandtschaft an Hizkia (Jes 39; 2 Reg 20, 12 ff.), die keinen anderen Zweck als den eines Bündnisses gegen Assur gehabt hat, wenn es auch denkbar ist, daß diese Fühlungnahme schon unter Sargon (c. 711) eintrat. Jedenfalls hängt der babylonische Aufstand mit dem westlichen sowohl c. 711 wie c. 704 zusammen. Hizkia wie Merodokbaladan haben den Sargon geleisteten Treueid gegenüber Sanherib nicht für verbindlich gehalten und damit beide ihr Unglück selbst verschuldet. Hizkia hat auch nach Merodakbaladans Sturz die Befreiungspolitik gegen Assur fortgesetzt; ja sie trat jetzt recht eigentlich in Action. Während Ammon, Moab und Edom diesmal assurtreu blieben, fand Hizkia bei den Philistern erneute Bundesgenossenschaft. Freilich gingen hier die Stadtstaaten nicht einheitlich vor. Während Mitinti von Asdod und Silbel von Gaza für

[1]) Sidney Smith in CAH III, 59.

Sanherib eintraten, machte Sidka von Askalon mit Hizkia gemeinsame Sache. In Ekron war der König Padi assurfreundlich, unterlag aber den Beamten, Ältesten und der Demokratie, so daß er an Hizkia in Fesseln ausgeliefert wurde (Taylorprisma Col II Z. 58 ff. III, 23 ff.). Der Hauptrückhalt für die Aufständischen lag jedoch in Ägypten und Äthiopien. Und zwar erscheint der König von Äthiopien [= *Meluchha*] in der Einzahl, während die Könige von Ägypten in der Mehrzahl auftreten (a. O. II Z. 73 ff.). Da Ägypten und Äthiopien von den Sargoniden überall deutlich unterschieden werden, so ist mit dem Äthiopenkönig wahrscheinlich der alte Pi'anchi gemeint, dessen Sohn Tirhaka von der Bibel ausdrücklich als Gegner Sanheribs genannt wird (2 Reg 19, 9; Jes 37, 9), so daß Tirhaka im Auftrag des Vaters die Operation leitete. Shabako, der in Ägypten noch regierte, da sein 15. Jahr überliefert ist[1]), wird von Sanherib augenscheinlich als einer der Könige Unterägyptens angesehen, wie auch Jesaia seine Macht auf das Gebiet zwischen Tanis und Heracleopolis zu beschränken scheint (Jes 30, 4). Die Kleinkönige haben unter Shabako also nicht aufgehört, sondern nur im Dienste der äthiopischen Politik gestanden.

Sanherib bewährte sich beim Angriff auf dieses Bündnis als Feldherrn. Er zog im Jahre 701 v. Chr. von Norden die Küstenstraße heran. Zuerst warf er Luli von Sidon nieder, der das südliche Phönicien zusamt Cypern unter seinem Scepter gegen Sanherib zu einen versucht hatte. Er floh nach Cypern und wurde durch Ittobaal von Tyrus ersetzt (a. O. Col II Z. 34 ff.). Dann rechnete er mit den Philistern ab, indem er Sidka von Askalon gefangen nach Assyrien schickte und den früheren König Shar-ludari wieder auf den Thron brachte. Im Gebiete des aufständischen Ekron, bei Elteke (Jos 19, 44), traf er auf das ägyptische Hilfsheer, das nach der Bibel von Tirhaka geführt wurde. Er meldet einen Sieg und muß Ekron vollständig unterworfen haben, da er dem bei Hizkia gefangen gehaltenen Padi die Krone erneut zuwendet. Im judäischen Lakisch zwischen Gaza und Hebron schlug er sein Hauptquartier auf, um die weiteren Maßnahmen gegen Philister und Judäer zu treffen. Es galt, Hizkia endgiltig zu demütigen, nachdem er so manches Mal versucht hatte, das assyrische Joch abzuwerfen. Jerusalem wurde blockiert, während das judäische Land Schritt für Schritt erobert wurde. Wenn 46 ummauerte Städte und 200 150 Menschen in Sanheribs Hand fielen, so muß man an den größten Teil von Hizkias Gebiet denken (cf. 2 Reg 18, 13). Es wurde von seiner Herrschaft abgetrennt und an die assurfreundlichen Kleinkönige von Ekron, Asdod und Gaza aufgeteilt. Da hat Hizkia, den Jesaia zu äußerstem Widerstande anzufeuern versuchte, in Jerusalem vorzeitig kapituliert und seine gesamte Politik preisgegeben. Mit Sanheribs Bericht von dieser Kapitulation (a. O. III Z. 29 ff.) stimmt das Königsbuch (2 Reg 18, 14—16) im wesentlichen überein. Sanherib erzählt, daß Hizkia 30 Talente Gold und 800 Talente Silber, dazu allerlei Schätze und Kostbarkeiten, aber auch die Palastfrauen, Musikanten und Musikantinnen nach Ninive ausgeliefert und seine Unterwerfung (*ardûtu*) erklärt

[1]) Brit. Mus. Statue N. 24429; cf. CAH III, 760.

habe. Das Königsbuch berichtet von Hizkias bedingungsloser Unterwerfung bei einem Tribute von 30 Talenten Gold, 300 Talenten Silber, dazu der Preisgabe von Tempelschatz und Königsschatz sowie der kostbaren Tempeltüren. Die Verhandlungen über die Unterwerfung sind danach in Lakisch geführt worden, der Tribut selbst wurde nach Sanheribs Aufbruch nach Ninive nachgesandt. Hizkia wurde also auf das Territorium der Stadt Jerusalem beschränkt, vielleicht mit Einschluß des benjaminitischen Gebietes im Norden, während ihm Judäa verloren ging. Er mußte froh sein, als Vasall wenigstens die Hauptstadt mit einem kleinen Gebiet gerettet zu haben. Aber freilich lag Zion einsam in verwüsteter Landschaft, und Jesaias letzte Worte sind ein erschütternder Klagesang (Jes 1, 4—9).

Der wahre Ausgang, der endlich anerkannt zu werden beginnt, ist erst von Alt klar erkannt worden [1]). Die biblische Darstellung verdeckt ihn, da sie die Kapitulation (2 Reg 18, 14—16) vor die Belagerung stellt oder, wie im Jesaiabuche, ganz wegläßt. So ist der Schein entstanden, als habe die Blockade (2 Reg 18, 17 ff.; Jes 36, 1 ff.) einen glücklichen Ausgang für Hizkia genommen. Wäre nicht der Wille des Königs, sondern des Propheten in Jerusalem maßgebend gewesen, so wäre dieser Ausgang auch wirklich eingetreten. Denn Jesaia hat mit der Seherkraft und dem Heldenmute des Glaubens den König zum Ausharren zu bestimmen gesucht. Sanherib werde durch ein Gerücht zur Umkehr nach Norden gewungen werden (Jes 37, 7). Er werde nicht in Jerusalem eindringen, auch keinen Pfeil hineinschießen, auch keinen Belagerungswall aufwerfen, sondern unverrichteter Sache nach Hause zurückkehren (Jes 37, 33 f.). Der rasche Aufbruch Sanheribs von Lakisch nach Ninive, wohin er den Tribut Hizkias nachkommen ließ, scheint zu bestätigen, daß wirklich Ereignisse im Norden ihn zurückriefen, wodurch die Kapitulation Hizkias ganz überflüssig wurde. Doch wie einst Achaz der Glaubensforderung Jesaias gegenüber versagt hatte, so jetzt Hizkia. Dort war es Trotz, hier war es Schwäche, was das Unglück herbeiführte; unglücklich ist sowohl Achaz' wie Hizkias Politik für Jerusalem und Juda gewesen. Es gibt geschichtliche Stunden, die nur als Glaubensstunden fruchtbar gemacht werden können, sonst werden sie verhängnisvoll. Tritt der Glaubensheld auf, so sind sie da; und wehe, wenn sie nicht verstanden werden.

2. Der Prophet.

Jesaia (ישעיהו), Amoṣ' Sohn, ist der größte Sohn Jerusalems, den wir kennen. Von seinem Hause, seiner Herkunft, seinem Stande wissen wir nicht viel, während wir seinen Gang durch die Öffentlichkeit in 40 Jahren besser beobachten können als den eines anderen Propheten. Er spricht wenig von sich, weniger als Hosea und Amos, Jeremia und Hesekiel; um so lauter redet sein Werk von seiner einzigen Größe. Sein Weib (8, 2) und seine beiden Söhne

[1]) Alt, Israel und Ägypten 1908 S. 76 f. — cf. RGG² II, 1936. Rudolph in PJ 25 (1930) S. 59 ff.

(7, 3. 8, 2) treten mehr als Symbole denn als eigenartige Menschen auf; von ihrem Lebenslose berichtet er nichts. Wohl aber hören wir von seiner Begegnung mit Königen und Staatsmännern (7, 2 ff. 8, 1. 22, 15 ff.; cf. c. 36—39), mit den Männern, denen das Werk der Geschichte anvertraut ist, nur daß sie sich ihm nicht gewachsen zeigen. Das Schicksal der davidischen Dynastie erscheint ihm in enger Verflechtung mit dem judäischen, ja gesamtisraelitischen Volkstum; Königtum und Volkstum steigen und fallen zusammen. Das sind Züge des Eupatriden, die dem Demokraten fremd sind; auch im Zorn und Gerichtsspruch über König, Adel und Volk bewährt Jesaia den Mann von Adel. Seine Marmorgestalt zeigt nichts von dem unruhigen Wesen des Volksmannes, der auf die Masse wirkt. Er war *Regenerador*, nicht *Progressista*. Seine konservative Natur wurzelt tief in der Geschichte seines Volkstums, deren größter Ausleger er gewesen ist, deren weltgeschichtlichen Zusammenhang er erkannt hat. Sein Prophetentum stammt unmittelbar aus Gottes Offenbarung, wie seine Berufungsvision zeigt. Einsam, nur im Angesichte Gottes, empfängt er den Auftrag der prophetischen Botschaft, die ihn nur einsamer den Menschen gegenüber macht. Auch wenn er den Prophetentitel trägt (37, 2), der auch auf sein Weib übergegangen ist (8, 2), so entstammt er nicht dem Kreise der volkstümlichen Massenpropheten, wie man sonderbarerweise neuerdings angenommen hat. Vielmehr weiß er sich zu diesen Schwarmgeistern, deren Treiben und Gebahren in Jerusalem uns Micha lebendig geschildert hat, in schroffem Gegensatz (3, 2. 28, 7). In einsamer, unnahbarer Größe ragt er über Könige und Priester, Propheten und Volksgenossen auf, nur seinem Gott in unüberwindlichem Glauben ergeben, gleich einem Standbild, auf dessen Sockelband die Figuren seines Zeitalters in ihrer ganzen Kleinheit sich abzeichnen.

Der räumliche Mittelpunkt seiner Geschichtsbetrachtung ist Jerusalem, wodurch er sich von seinen prophetischen Vorgängern klar unterscheidet. Für ihn, bei dem der Reichsgedanke den Volksgedanken überwiegt, beginnt die Geschichte der Nation mit David, während Amos und Hosea Moses Zeit als die Geburtsstunde des Volkes hervorheben. Davids Thron, Davids Zelt, Davids Reich (9, 5 f. 16, 4^{b}. 5) sind ihm das Urbild der nationalen Herrlichkeit und der messianischen Zeit. David lebt in ihm als der Eroberer Jerusalems (29, 1), als der siegreiche Bezwinger der Philister (28, 21), als der Begründer des Reichs voll Recht und Gerechtigkeit (1, 21—26. 9, 6). An Isais Geschlecht bleibt die nationale Königswürde auch in der vollendeten Zukunft gebunden (11, 1); Jesaia teilt den Glauben Davids (2 Sam 23, 1—7), daß sein Haus nicht untergehen wird. In Davids Reich ist ihm das israelitische Volkstum verkörpert, dessen Grundstock nicht Ephraim, sondern Juda ist. Er kennt kein größeres Unglück in der Geschichte Israels als das Ereignis der Reichsspaltung, als Ephraim sich von Juda losriß (7, 17); in diesem Urteil zeigt sich der staatsmännische Blick und Geist Jesaias. Doch erhofft er mit dem Reich der Zukunft (9, 5 f.) die Wiedervereinigung von Juda mit dem Nordreich, wie sein Spruch über die Nordprovinzen zeigt (8, 23). David war es auch gewesen,

der das Reichsheiligtum mit der Hauptstadt verbunden hatte (2 Sam 6), obwohl er nicht den Tempel selber baute. Und so erscheint der Zionstempel als die Wohnung Jahves (8, 18), an deren Schwelle der Prophet seine Berufung empfangen hatte. Er soll das Vorbild eines neuen, unsichtbaren Tempels sein, der nicht mit Händen gemacht ist (28, 16). Jesaias Glaube an die Einzigkeit des Ziontempels als der Offenbarungsstätte Jahves auf Erden beherrscht auch sein universales Zukunftsbild; denn zu diesem Tempel, der am Ende der Tage zum Gipfelpunkt des Erdkreises wird, sollen einst alle Völker wallfahrten, um die Lehre des wahren Gottes kennen zu lernen (2, 2 ff. 18, 7). Und weil Jahve hier wohnt, zu dessen Erlösungsfest am Passa sein Volk alljährlich in nächtlicher Procession zieht (30, 29), hat Jesaia je länger je gewisser auf die Rettung Jerusalems im Assyrersturm gehofft (10, 32. 14, 24—27. 29, 1 ff. 31, 4 ff.). Wohl hat er von Heimsuchung Jerusalems gesprochen, aber nicht von wirklicher Zerstörung, so daß er den Radicalismus Michas (Mi 3, 12) augenscheinlich nicht geteilt hat. Seine Anschauung ist von Einfluß auf die Geschichtsbetrachtung des Deuteronomiums geworden, in dessen volkstümlicher Auswirkung sie freilich erstarrte, so daß sie von Jeremia bekämpft werden mußte.

Zwischen dem Urbilde des davidischen Königtums und seiner Vollendung im messianischen Reich aber steht das göttliche Gericht. Der Gerichtsgedanke verleiht der Geschichtsbetrachtung Jesaias das tragische Pathos, das uns so erschüttert. Er war schon in Elia aufgegangen, dem die Majestät Gottes in richterlicher Herrlichkeit offenbar wurde (1 Reg 19); mit größtem sittlichen Ernst hatte Amos ihn verkündet, in dessen Prophetie er wetterleuchtet. In Jesaias Berufungsvision aber wird er neu geboren, so daß er ihm ebenso eigentümlich zugehört wie seinen Vorgängern, nicht etwa als ein Stück der Überlieferung von ihm übernommen ist. Die weltdurchwirkende Herrlichkeit Jahves, dessen innerstes Wesen Heiligkeit ist (6, 3), läßt den Propheten in seiner Geschöpflichkeit und Schuldhaftigkeit zusammenschauern, als müsse er beim Anblick des himmlischen Königs der Welt vergehen (6, 5). In diesem Selbstgericht empfängt er Versöhnung und Läuterung, so daß er nunmehr zum Gerichtspropheten für Israel geweiht ist. Weil Israel sich aber durch seine Predigt nicht zum Selbstgericht führen läßt, so verfällt es der Verstockung (6, 10 f.). Mit sehenden Augen sind sie blind, mit hörenden Ohren taub, weil sie hinter den Prophetenworten Gott nicht vernehmen. In großartiger Folgerichtigkeit schildert Jesaia den Prozeß des Unglaubens mit den Wirkungen der Empfindungslosigkeit für Gott bis ins Volksgericht hinein. Wohl entfaltet er in herrlichen Bildern Gottes Majestät, leiht dem verborgenen Worte Gottes seine Stimme; doch der Unglaube vernimmt nur leeres Geräusch, bis Gottes Gericht über ihm zusammenbricht. Von Anfang bis zu Ende ist der Prophet zur Erfolglosigkeit gegenüber der Stumpfheit der Masse verurteilt; dennoch treibt ihn sein Gewissen, sich unermüdlich dem Strom entgegenzuwerfen. Angesichts des Wettersturms von Gottes Gericht, der unaufhaltsam näher rückt, jauchzt in ihm das Hochgefühl von Gottes Herrlichkeit auf. Der Gegensatz zwischen Gott

und Mensch hat seine Wurzel in der Selbstüberhebung des Menschen. Das ist die Ursünde, an der die ganze Menschheit krankt. Man glaubt, des Heiligen Israels entraten zu können, will nichts mehr von ihm hören; man ist praktisch dem Atheismus verfallen. Doch der Heilige Israels läßt sich nicht totschweigen, sondern steht drohend mit dem Untergang, auch wenn sie ihn nicht erkennen wollen, vor ihnen. Im Gottesgericht am jüngsten Tage werden sie erfahren, daß er sich nicht spotten läßt. Dann werden sie vor ihm fliehen und ihre Götzen den Ratten und Fledermäusen hinwerfen.

Doch erschöpft sich das Gottesgericht nicht an Israel, sondern auch die Weltmacht wird ihm unterworfen. Gerade Assur, die von Jahve bestellte Gottesgeißel, verfällt derselben Überhebung gegen Gott wie Israel. Anfangs als stürmische, verheerende Macht mit glänzenden Farben geschildert (5, 26—29), wächst sich Assur mehr und mehr zum Antichristen aus, der mit dem Gott Jerusalems verfahren will wie mit den anderen Göttern der unterworfenen Völker. So entsteht eine dramatische Spannung zwischen dem Gott der Welt und der Macht der Welt, die auf Explosion hindrängt (c. 10, 15 ff.). Ruhig schaut Jahve von seinem himmlischen Sitz im Zenith der Welt dem Ansturm des Eroberers zu, dessen Endziel Jerusalems Fall ist. Er läßt im Weinberg Judäas die Trauben reifen, die der Assyrer pflücken möchte. Dann folgt ein Gewitterschlag, und der Räuber liegt entseelt am Boden (18, 3 ff.). Das Gericht über Assur gehört zur Theodicee Jesaias, ebenso notwendig wie das Gericht über Israel. In diesem Gericht wird die sittliche Weltordnung Gottes wiederhergestellt. Die Notwendigkeit des Gerichts über Israel ringt in Jesaias letzten Reden mit der des Gerichts über Assur. Während aber der Assyrer im Gericht vernichtet wird, wird die Heimsuchung Israels zum Läuterungsgericht. Dieser Gedanke des *Purgatorio* vermittelt den Ausblick aus dem Gericht in die Erlösung des Gottesvolkes. Der Rest Israels kehrt um (7, 3); das ist eine Grundgewißheit des Propheten, ebenso alt wie die Überzeugung von der Notwendigkeit des Gerichts. Dieser Rest hat seinen Kern im Propheten mit seinem Hause; er wächst in den Ringen des Jüngerkreises, den Jesaia seit dem Bruch mit Achaz in der Stille als Glaubensgemeinde heranbildet (8, 16—18); er wird zum unsichtbaren Tempel, der in der messianischen Zeit erscheint. Doch dehnt Jesaia den Erlösungsgedanken über Israel auf die Völkerwelt aus, die am Ende der Tage anbetend zum Zionstempel zieht, wo sich der wahre Gott ihr offenbaren wird. Sein weltumfassender Geist hat die weltumspannende Kraft der Offenbarungsreligion erkannt; damit erhebt er sich über alle seine Vorgänger. Im Assyrerreich hatte sich der geschichtliche Horizont der alten Welt stark erweitert; er schien ins Unbegrenzte zu wachsen. Aber sein Mittelpunkt lag nicht in Ninive, sondern in Jerusalem; in diesem Mittelpunkt sollte die Geschichte der Menschheit zusammengefaßt werden. Es ist die großartigste Geschichtsbetrachtung der Alten Welt, die wir bis zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends kennen.

Die Kraft, in der Jesaia sich angesichts des drohenden Gottesgerichts auf-

recht erhielt, ist der Glaube. Wenn auch nicht der erste Entdecker dieser Kraft, so ist er doch ihr schöpferischer Gestalter, sofern er dem Glauben den Mittelpunkt im Leben des Menschen mit Gott anweist. Er ist, zusammen mit Paulus und Luther, die größte Glaubensgestalt der Menschheitsgeschichte. Schon die Elohimquelle, dies Denkmal altprophetischen Denkens, hatte den Glauben als die sittliche Grundhaltung des Menschen gegenüber Gott erkannt, wenn hier Abraham kraft seines Glaubens die Gerechtigkeit von Gott zugerechnet bekommt (Gen 15, 6 E). Der Glaube versetzt ihn in die richtige Lage innerhalb der sittlichen Weltordnung Gottes; denn seine Gerechtigkeit bedeutet diese sittliche Einordnung. Bei Abraham ist dieser Glaube auf die göttliche Verheißung gerichtet, daß aus ihm ein Geschlecht hervorgehen soll, so zahlreich wie die Sterne am Himmel. Bei Jesaia ist der Glaube aus einer Haltung, die auf die Zukunft gerichtet ist, zur sittlichen Grundhaltung des Menschen gegenüber Gott in der Gegenwart, in jedem Augenblick seiner Existenz geworden. Nur kraft des Glaubens kann der Mensch seine Existenz vor Gott aufrecht erhalten. Diese Erkenntnis ist *implicite* schon im Berufungsvorgang enthalten, wo der Prophet angesichts der Offenbarung des göttlichen Wesens in Heiligkeit und Herrlichkeit seine Existenz nur dadurch rettet, daß er sich Gott im Selbstgericht unterwirft (6, 5) und nach seiner Versöhnung in Gottes unbedingten Dienst eintritt, in dem er bis ans Ende beharrt, während das Volk im Unglauben sich verstockt und zugrunde geht (6, 10 ff.). Ausdrücklich kommt dieselbe Erkenntnis zum Vorschein, als Jesaia in der Begegnung mit Achaz den Glauben zur Bedingung der geschichtlichen Existenz macht (7, 9). Das innere Verhältnis zwischen „Glauben“ (*he'emîn*) und „Bleiben“ (*hē'āmēn*) wird hier durch die Abwandlung derselben Begriffswurzel besonders deutlich gemacht. Die Grundbedeutung der Sicherheit (*āmēn*) kommt in der Function des Glaubens in doppelter Richtung zum Vorschein. Einmal zeigt sich in der Bewährung der Sicherheit die Treue und Zuverlässigkeit des Glaubenden selber, so daß der Glaube als sittliche Haltung hervortritt. Ferner aber enthält der Begriff der Sicherheit auch das Element der Gewißheit, mit der sich der Glaubende in Gott gegründet sieht. Der Glaube ist Selbsthingabe des Menschen an Gott in unbedingtem Gehorsam, in der sich dem Menschen die Gottesgewißheit erschließt. So wird er gottgebunden und weltfrei, was ihm die königliche Stellung der Welt gegenüber gibt. Diese Zentralstellung des Glaubens hat Jesaia wie in der Frühzeit, so in der Spätzeit festgehalten (28, 16). Wer glaubt, der geht nicht unter; das ist das Motto für den Neubau des unsichtbaren Zionstempels, dessen Grundstein von Jahve gelegt ist. Es ist ein Bau aus lebendigen Steinen, eben den Glaubenden, die sich zum Tempel Gottes erbauen. Dieser Glaubensbau hat seinen Maßstab und sein Gleichgewicht in Recht und Gerechtigkeit (28, 17), so daß auch hier der Zusammenhang von Glaube und Sittlichkeit beobachtet ist.

So hat Jesaias Heldengestalt im Glauben ihre tiefste Wurzel. Der Held als Prophet ist in keiner Gestalt der Geschichte so rein verkörpert wie in Jesaia. Und wenn Carlyle vom Helden fordert, daß er in seiner Natur gleich

große Entwicklungskraft zum König und Feldherrn, zum Staatsmann und Priester, zum Seher und Dichter trage, so ist Jesaia eines der großartigsten Beispiele dieses Helden an sich. Was wäre aus Juda geworden, wenn sein königlicher Geist die Nation durch die geschichtlichen Ereignisse hätte steuern können. Israel hat keinen staatsmännischen Geist bei lauterster Sittlichkeit von gleicher Größe wieder gehabt. Wohl sah er die Dinge der Zukunft und die Gewichte der Gegenwart als Prophet und nicht als Staatsmann; doch hätte kein Staatsmann ihren Zusammenhang tiefer durchschauen können. Nicht nur als Glaubensforderung, die alle sittlichen Kräfte in Anspruch nahm, sondern auch politisch betrachtet, erweist sich seine Stellungnahme zu den Ereignissen der Zeit allein als richtig. Er war der einzige Sehende unter lauter Blinden, da er nicht nur die Erscheinungen der geschichtlichen Oberfläche maß, sondern der Geschichte auf den Grund sah. Er erkannte in der assyrischen Machtentfaltung trotz aller Größe den kranken Punkt, der in der Selbstüberhebung zum Weltreich gegenüber den Grenzen des Nationalstaates lag, und sah in dieser Unersättlichkeit eine Sünde gegen Gott, dessen Wesen dem Weltherrscher verborgen geblieben war. Von Anfang an durchschaute er auch die Schwäche Ägyptens, auf das sich die Freiheitsbewegung gegen Assur in unverzeihlichem Leichtsinn immer wieder verließ. Zwischen diesen Mächten forderte er für Juda von Achaz strengste und wachsamste Neutralität, weil nur so die nationale und religiöse Freiheit erhalten werden konnte. Hätte der König dem Propheten gehorcht, so wäre seine rechtzeitige Entlastung durch Tiglatpilesar gleichfalls eingetreten, in dessen eigenem Interesse sie lag, ohne daß das kostbare Gut der Freiheit verschleudert worden wäre. Und ebenso hätte Hizkia in der ihm zugewachsenen Stellung beharren müssen, bis ohne sein Zutun die große Wendung der Dinge eintrat, die das politische Kräfteverhältnis zu seinen Gunsten verschob. Doch bei den Königen fehlte die staatsmännische Kühnheit und Weisheit durchaus, und nicht anders stand es bei ihren Ratgebern, deren hinterhältige, unwahre Politik der Prophet besonders in der letzten Zeit aufs schärfste verurteilt (28, 14ff. 29, 14f. 30, 1ff. 31, 1ff.). Vor allem fehlte die Einsicht, daß nur eine Erneuerung des Volkstums im Selbstgericht Rettung bringen könne (30, 15), daß kein Volk vom Brote allein lebt, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht.

So hat Jesaia das Verhängnis von der Geburtsstunde seines Prophetentums an mit Seherauge geschaut. Die Tragödie der Prophetie ist anderer Art als die Tragödie der menschlichen Dinge. Denn das Pathos des Propheten ist nicht menschlich, sondern göttlich. Ihm gilt es, die Sache Gottes im Gegensatz zu den Menschen zu vertreten. Er hat in diesem Kampfe kein anderes Mittel als das Wort, das nicht von dieser Welt, sondern aus Gottes Offenbarung ist. Mit klarem Auge sieht er in den Hintergrund der menschlichen Geschichte und den Abgrund des menschlichen Herzens hinein. In Sehersprache von einer dichterischen Schönheit sondergleichen hat Jesaia zu seinem Volke geredet, voll großer Bilder und Gedanken, metallen wie Erz, erhaben und erschütternd,

weil Gottes Stimme in ihr widerklingt, von hinreißender Glaubens- und Überzeugungskraft, doch hörbar freilich nur dem, der selbst von Gott getroffen ist. Wem das Wahrnehmungsorgan für Gott fehlt, der hört nur zornige Donnerschläge, verstockt gegen die göttliche Botschaft. Diese Wirkung in seinem Volke hat Jesaia von Anfang an gekannt, er wußte, daß sich auch darin Gottes Gericht vollzog. Doch ist er trotzdem nicht verstummt; denn weil er glaubte, so mußte er reden. Wohl hat er das Tragische seiner Sendung klar erkannt, doch ist er ihr niemals ausgewichen; auch sind seiner königlichen Natur die Ängste Jeremias erspart geblieben. Einsam und gewaltig schreitet er bergwärts, dem Strom der Zeit entgegen, bis zur Höhe, von der sich ihm Gottes Geschichtsplan klärt, der sich gegenüber den menschlichen Absichten dennoch durchsetzt. Er hat die Notwendigkeit des Leidens, das dem Propheten und seinen Gläubigen bereitet ist, aufs tiefste empfunden (28, 23 ff.); doch bewundernd steht er vor der Tiefe des Reichtums der Gottesgedanken, in denen höchste Weisheit verborgen liegt. So wächst er in einem Zeitalter voll Sturm und Erschütterung zur Ruhe Gottes empor, der erlauchteste Geist des Alten Testaments.

Auch Jesajas überragende Gestalt steht aber nicht isoliert in der hebräischen Geistesgeschichte, sondern entspringt denselben unsichtbaren Tiefen wie die Prophetie überhaupt. Zumal mit den Schriftpropheten des achten Jahrhunderts ist er mehr oder weniger verwandt. Hosea, der Zeitgenosse seiner Jugend, steht ihm verhältnismäßig fern. Die seelische Leidenschaft und Innigkeit, in der sich Hoseas Natur mit seinem ganzen Sehertum verflicht, so daß ihm das Grundverhältnis zwischen Gott und Volk in der persönlichen Liebe erscheint, ist Jesajas eherner Natur fremd. Für ihn ist nicht die Liebe, sondern der Glaube die Grundhaltung des Menschen zu Gott. Ähnlicher ist ihm sein judäischer Landsmann Amos, der Hirt aus Tekoa, dessen Buch ihm sehr wohl bekannt gewesen sein kann. Beide Propheten sind Männer der Öffentlichkeit, im Kampf mit ihrem Zeitalter stehend, vom Sturm der Geschichte erfaßt, in dem sie Jahves Wirken erkennen, der zum Gerichte gegen sein eigenes Volk ausholt. Beide erweitern die Bühne der Geschichte, auf der sich die Tragödie Jahves mit seinem Volke abspielt, über die nationalen Grenzen hinaus, und beide geben dem Gedanken der Rettung des Restes aus dem Gerichte Raum. Doch ist die Gestaltung bei Amos archaischer und schwerer, fast unvermittelt treten die Bilder nebeneinander. Bei Jesaja ist mit dem Glauben der archimedische Punkt gefunden, der den Propheten außerhalb des Schwergewichts der Geschichte stellt, so daß er nicht mehr von ihrer Last gedrückt ist. Dem Glauben ergibt sich eine Geschichtsbetrachtung, in der Gericht und Rettung miteinander vermittelt sind. Wer glaubt, der geht nicht unter, sondern wird eingebaut als lebendiger Stein in den neuen Tempel, den Jahve auf dem Zion gründet. Im Glauben erwacht die Persönlichkeit des einzelnen Frommen, gewinnt innerhalb ihres Volkstums in der Begegnung mit Gott eigenes Leben, auf dessen Grunde die Seligkeit liegt. Das prophetische Geheimnis wird im Glauben übertragbar

auch auf den Jüngerkreis des Propheten, der nunmehr Anteil an der Offenbarung Gottes bekommt. Wir können Jesaias Nachwirkungen in der Prophetie an einer Figur wie Micha, seinem jüngeren Zeitgenossen, beobachten, bei dem eine ganze Reihe jesaianischer Gedanken wiederkehrt, freilich ohne die weltgeschichtliche Größe des Aufbaus, ohne die elastische Kraft des inneren Zusammenhangs. Und wir beobachten sie in der deuteronomischen Theologie, mit der schon Micha sich berührt (Mi 6, 1—8), deren Hauptdenkmal das reformierte „Bundesbuch" ist, das unter Josia gefunden und veröffentlicht wurde (2 Reg 23, 2 f. 21). Doch Jesaias Größe liegt nicht in seinen Nachwirkungen, sondern in seinem eigenen Wesen und Werk. Wohl liegt auch über dieser klaren Schöpfung der Schleier des prophetischen Geheimnisses, das wir nie ganz ergründen können; doch gehört das Geheimnis zum Wesen der Offenbarung.

3. Das Buch.

Seitdem Jesus in der Synagoge von Nazaret das Buch des Propheten Jesaia aufschlug, um daraus Schriftbeweis für seine Sendung zu führen (Lk 4, 17), ist dies Buch mit dem Chrisentum unlöslich verbunden. Die Buchrolle von Nazaret enthielt das Prophetenbuch in seinem heutigen Umfang; denn unter Jesaias Namen wird dort nicht ein Wort der ersten Buchhälfte (c. 1—39), sondern der zweiten zitiert (Jes 40—66 cf. 61, 1). Protojesaia und Deuterojesaia bildeten für Jesus und die Apostel ein buchförmiges und prophetisches Ganzes. Die altchristliche Eschatologie mit ihren Grundgedanken von Gericht und Rettung schöpfte aus diesem Buche den Hauptschriftbeweis; und besonders war es die messianische Weissagung vom Immanuel (Jes 7, 14), vom Weihnachtskinde (9, 1 ff.), von der Wurzel Isais (11, 1 ff.) und vom Gottesknecht (Jes 42, 1 ff. 49, 1 ff. 50, 4 ff. 52, 13 f. c. 53. 61, 1 ff.), die in Jesus Christus ihre Erfüllung fand. So ist das Jesaiabuch im Christentum die messianische Weissagung *κατ' ἐξοχήν* geworden. Wie die Nazaretscene zeigt, gehörte es zu Jesu Zeit zum eisernen Bestand der Synagoge, in der „Gesetz und Propheten" allsabbatlich vorgelesen wurden (Act 13, 15. 27), um auch das Volk, das nicht lesen konnte, mit dem heiligen Schrifttum vertraut zu machen, wenn auch die Propheten nicht im gleichen Umfang und gleicher Regelmäßigkeit wie das Gesetz zur Vorlesung gelangten. Doch schwankt in der kanonischen Sammlung der נביאים die genaue Stellung des Jesaiabuches. Bei Jesus Sirach (c. 200 v. Chr.), der Israels große Männer in der Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften aufzählt, wie besonders seine Behandlung der Zwölf beweist (Sir 49, 10), erscheint Jesaia vor Jeremia und Hesekiel (48, 17 ff.; cf. v. 49, 6. 8. 10), wie man es erwartet. Und ebenso stellen ihn die masoretischen Manuskripte, mit denen die Ordnung der spanischen übereinstimmt. Doch kennen wir aus dem Talmud (b. Baba batra 14^b 15^a) eine andere Anordnung, die Jesaia hinter Jeremia und Hesekiel, aber vor das Zwölferbuch stellt und die auch in französischen und deutschen Handschriften befolgt wird. Als Grund dafür wird im Talmud angeführt, daß

Jeremia wie das Königsbuch im Schlußkapitel Zerstörung predigte, Hesekiel im ersten Teil Zerstörung, im zweiten Trost, während Jesaia lauter Trost sei. Doch ist das eine künstliche Erwägung [1]), die vor der schon von Sirach bezeugten chronologischen Anordnung gewiß nicht den Vorzug verdient. Die Septuaginta, die Jesaia vor Jeremia und Hesekiel stellt (BאV-AQ), ordnet ihnen das Zwölferbuch im allgemeinen vor (BV-A) [2]). Die Kirchenväter folgen in der Regel dem herrschenden Gebrauch der Septuaginta (Athanasius in PG XXVI, 1437. — Cyrill Hier cat IV, 35. — Epiph haer. 1, 1. 5); die Abweichungen (א.-Melito bei Eus h. e. 4, 26) sind von der hebräischen Ordnung beeinflußt. Diese erweist sich wiederum als das Ursprüngliche; denn das Zwölferbuch als Ganzes ist jünger als die Einzelbücher Jesaias, Jeremias, Hesekiels, gehört also hinter sie. Die Vorordnung beruht auf der chronologischen Erwägung, daß in dem untrennbar gewordenen Zwölferbuch Hosea, Amos, Micha zeitlich der Trias Jesaia, Jeremia, Hesekiel vorangehen, was den übrigen Propheten des Zwölferbuches durch Synekdoche zugute kam.

Schon Sacharja kennt eine Sammlung von alten Propheten (Zak 1, 4. 7, 12 נביאים ראשנים), die bald nach dem Exil (c. 520) in schriftlicher Gestalt vorhanden war. Es sind die vorexilischen Zeugen des drohenden Gerichts über Judäa; Jesaia, Jeremia, Hesekiel, von denen sich Sacharja auch sonst abhängig zeigt, sind ohne Zweifel unter ihnen vorhanden gewesen. Doch hat das Jesaiabuch Sacharjas sicher nicht den heutigen Umfang gehabt; denn daß Deuterojesaia (c. 40—66) nicht mehr der vorexilischen Zeit angehöre, hat Sacharja als sein jüngerer Zeitgenosse gewußt. Sein Jesaiabuch hat also, in Bausch und Bogen genommen, nur die Hälfte des heutigen Umfangs gehabt (c. 1—39). Das Verhältnis der Urgestalt dieses ersten Teiles zu seiner Schlußgestalt ist damit noch nicht bestimmt, sondern ein Gegenstand langwieriger Untersuchungen, die der Entstehungsgeschichte des Jesaiabuches dienen. Methodisch gilt hierbei der Grundsatz, daß die Urgestalt des Buches, wie es aus Jesaias Hand hervorging, von denkbarer Vollkommenheit war, wie sie dem formgewaltigsten aller alttestamentlichen Schriftsteller entspricht. Brüche im Aufbau, Verwerfungen in der Anordnung des Ganzen sind sichere Zeichen nachträglicher Veränderung der Urgestalt. Auch muß das älteste Jesaiabuch mit dem Charakter und dem Zeitalter des Propheten in Einklang gestanden haben. Diese Forderung hat ja vor anderthalb Jahrhunderten zu einer der sichersten Erkenntnisse der alttestamentlichen Kritik geführt, nämlich daß Deuterojesaia mit dem Propheten des ersten Teils nicht identisch sein kann. Sie muß aber auch gegenüber Protojesaia erhoben werden, und der Exegese ist damit keine unbeträchtliche Aufgabe gestellt. Wir werden sehen, daß in den dreihundert Jahren zwischen Sacharja und Jesus Sirach, bei dem wir Andeutungen über den Umfang des Jesaiabuches seiner Zeit begegnen (Sir 48, 22 ff.), die auf die Zugehörigkeit nicht nur der geschichtlichen Schlußerzählungen (c. 36—39), sondern auch von Deuterojesaia zu ihm schließen

[1]) Über die wirklichen Gründe cf. Dalman, Traditio Rabbinorum p. 34 ff.

[2]) Swete, Introduction to the OT in Graek[1] S. 198 ff.

lassen (Sir 48, 23 f.), manche Veränderungen an der Urgestalt vorgenommen worden sind. Auch Jesus Sirach aber ist zwar ein wichtiger Wegweiser für die Entwicklung des Kanons zu heutiger Gestalt, doch beweist er nicht, daß die Bücher seiner Prophetensammlung nicht noch Zusätze haben empfangen können; ist ihm doch mit Daniel ein ganzes Prophetenbuch ersten Ranges noch unbekannt. Erst die Makkabäerzeit hat, soweit wir sehen können, den vollen Abschluß des hebräischen Kanons und seiner Teile gebracht. Bis dahin sind Zusätze möglich, wenn auch schwerlich in der üppigen Fülle, die Duhm angenommen hat.

Gehen wir vom Aufbau des Jesaiabuches nach Ausscheidung von Deuterojesaia aus, so ergeben sich vier Hauptteile. Man kann unterscheiden A. c. 1—12: Reden über Juda und Jerusalem (cf. 1, 1. 2, 1). B. c. 13—27: Völkerreden. C. c. 28—35: Wehereden der Spätzeit. D. c. 36—39: Jesaiaerzählungen. Im großen und ganzen erweisen sich die drei Redegruppen als Denkmäler dreier Perioden in der Wirksamkeit Jesaias, einer Frühzeit, die im syrisch-ephraimäischen Kriege gipfelt (c. 1—12), einer Reifezeit von weltgeschichtlichem Horizont, die man sich durch Sargons Regierung (721—705) begrenzt denken kann (c. 13—27), und einer Spätzeit, die in Sanheribs Regierung fällt, in der Gerichtsgedanke und Erlösungsgedanke miteinander ringen (c. 28—35), während die Schlußerzählungen bis in die Katastrophe Jerusalems (701 v. Chr.) hineinführen. Bezeichnend ist es, daß alle drei Redegruppen mit einem eschatologischen Schlußstück enden (c. 11, 10 ff. c. 12. — c. 24—27. — c. 33—35). Zum letzten Schlußstück (c. 33—35) wird man fragen, ob es sich nur auf die dritte Gruppe bezieht oder ob darin wieder zwei Stücke zu unterscheiden sind, von denen c. 33 den Schluß der dritten Redegruppe, c. 34 f. den eschatologischen Abschluß des ganzen Jesaiabuches (c. 1—35) bilden soll. Die Sonderstellung der beiden letzten Kapitel (c. 34 f.) gegenüber dem vorigen und ihre gegenseitige enge Zusammengehörigkeit spricht für die zweite Erwägung. Bosra (c. 34) und Zion (c. 35) sind hier die Städte des Verderbens und des Heils; der heidnischen Welt tritt das Gottesvolk gegenüber. Auch kann das „Buch Jahves", auf dessen Forschung verwiesen wird (34, 16), kaum vom Jesaiabuche (c. 1—35) unterschieden werden, dessen Weissagungen sich alle erfüllen. Demnach ist anzunehmen, daß nicht nur die drei einzelnen Redegruppen je ein messianisches Schlußstück empfangen haben, sondern auch das ganze Jesaiabuch älterer Ordnung. Nun erweist sich nicht nur der Gesamtschluß (c. 34 f.), der von Deuterojesaia abhängig ist, sondern auch jeder der Einzelschlüsse (c. 11, 10 ff. c. 12. — c. 24—27. — c. 33) als nachexilisch, wie die Exegese zu zeigen hat. Wahrscheinlich ist der Gesamtschluß (c. 34 f.) älter als die Einzelschlüsse. Denn der Gegensatz zu Edom ruht auf dem Verhalten Edoms gegen Jerusalem bei der Zerstörung (Ob 1); er ward im ersten nachexilischen Jahrhundert besonders stark empfunden (cf. Jes 63, 1—7. Mal 1, 1—5. Ob 1), während er abflaute, als Edom von den Arabern erobert wurde, die in der hellenistischen Zeit dort sitzen. Dagegen führt die Apokalypse (c. 24—27) in das hellenistische Zeitalter hinein; und die beiden anderen Schlußstücke (c. 11, 10 ff. c. 12. — c. 33)

brauchen nicht viel älter zu sein. Als das ältere Jesaiabuch (c. 1—35) durch diese Schlußstücke einer jüngeren Zeit Form und Einteilung erhielt, ist der geschichtliche Anhang (c. 36—39) kaum schon zugefügt worden. Denn da er weitere Prophetien Jesaias hinzubringt, stört er den Eindruck von der Geschlossenheit des vorhergehenden Buches. Auch wissen wir, daß dieser Anhang aus dem Königsbuche stammt (= 2 Reg 18, 13 — c. 20), wo er in ältererTextgestalt vorliegt.

A. c. 1—12. Der erste Hauptteil des Buches wird durch seine Überschrift bezeichnet als „Gesicht Jesaias, Sohns von Amos, das er sah über Juda und Jerusalem", worauf noch die Zeitbestimmung von Uzzia bis Hizkia folgt (1, 1). Gleichviel ob sie von Jesaia herrührt oder nicht, muß sie als Hauptüberschrift eines größeren Buches gelten, dessen Kern wir in c. 1—35 zu sehen haben. Doch wird c. 10, 5 ff.* c. 13—27, also das Buch der Völkerreden, von dieser Hauptüberschrift nicht mit umfaßt, sondern muß für sich gestellt werden. Was übrigbleibt (c. 1—10, 4. c. 11 f. [c. 28—35]), läßt sich unter diesen Titel stellen; denn wenn sich auch Stücke über das Nordreich darin finden (cf. 9, 7—10, 4. 28, 1—4), so stehen sie doch im engsten Zusammenhang mit Judas und Jerusalems Schicksal. Vielleicht also bezieht die Überschrift sich nicht nur auf c. 1—12, sondern auch auf c. 28—35, einen überschriftslosen Abschnitt, wofür ihre jetzige Zeitbestimmung spricht, die bis in Hizkias Tage hinabführt. Doch empfängt dies Jesaiabuch (c. 1—12*. c. 28—35*) zeitlich einen tiefen Einschnitt hinter dem zwölften Kapitel. Denn der erste Hauptteil (c. 1—10, 4. c. 11 f.) gehört, soweit echt, großenteils der Frühzeit des Propheten an, der zweite dagegen (c. 28—35), durch die Völkerreden jetzt von ihm getrennt, großenteils der Spätzeit, als Sanherib Großkönig war. Der erste Hauptteil aber gliedert sich wieder in drei Unterabschnitte, nämlich den Prolog (c. 1), die Frühreden (c. 2—6) und die Epoche des syrisch-ephraimäischen Krieges (c. 7—10, 4. c. 11 f.). Der Prolog steht isoliert, wie ein mächtiger Vorbau, der seine Schlußgestalt erst in Jesaias letzter Zeit empfangen haben kann (cf. v. 4—9) und wahrscheinlich vom Propheten selbst dem Ganzen vorangestellt wurde. Durch eine neue Überschrift (2, 1), die den folgenden Inhalt nicht als חָזוֹן (1, 1), sondern als דָּבָר (2, 1) bezeichnet, ist er von der Sammlung der Frühreden (c. 2—6) abgetrennt. In dieser ist das ursprüngliche Kopfstück, das in der Berufungsvision (c. 6) zu finden ist, durch eine Völkerweissagung (c. 2, 2—5) verdrängt, die unter dem Titel „Juda und Jerusalem (2, 1)" keinen Platz hat. Was folgt (c. 2, 6—c. 4), wenn auch in unvollkommener Textgestalt, enthält Reden aus Jesaias ältester Zeit, nur daß die Heilsweissagung (c. 4, 2 ff.) mit Kern (v. 2 f.) und Schale (v. 4—6) anderswoher eingedrungen ist. Kapitel 2—4 gegen c. 5 zu isolieren, besteht kein Grund, so daß auch c. 5 dem ältesten Jesaiabüchlein (c. 2—6) mit zugehört. Und auch der versprengte Abschnitt: c. 9, 7—10, 4 wird ihm einzuordnen sein. Denn er gehört in die Zeit vor dem syrisch-ephraimäischen Kriege, den er unmittelbar vorbereitet. Obwohl er Nordisrael mit in seinen Gesichtskreis zieht (9, 7 ff.), so zielt er doch auf Juda (9, 20), auf dessen Zustände die Schlußstrophe (c. 10, 1—4) allein zu deuten ist, so daß

sich die Unterordnung unter den Eingangstitel (2, 1) durchaus rechtfertigt. Endlich wird man auch einige Fragmente des zehnten Kapitels (v. 16—19. 33 f.) dieser ersten Sammlung zuweisen dürfen. Da c. 9, 7 — c. 10 den Zusammenhang der messianischen Weissagungen sprengt, so gehört c. 9, 7—10, 4. v. 16—19. 33 f. ursprünglich hinter c. 5. [6] als Schluß der ältesten Redensammlung, während c. 10, 5—15. 20—32 in die Völkerreden gehört. Den dritten Abschnitt des ersten Hauptteils (c. 1—12) bilden die Weissagungen aus dem syrisch-ephraimäischen Kriege (c. 7—9, 6. c. 11), aus dessen Rahmen nur der Völkerspruch: c. 8, 9 f. sowie der nachjesaianische Schluß (c. 11, 10—c. 12) herausfällt.

B. c. 13—27 Viel stärker zerstört als der erste Hauptteil (c. 1—12) ist der zweite, die Sammlung der Völkerreden. Eine gemeinsame Überschrift fehlt hier, ebenso eine straffe zeitliche und sachliche Ordnung, die den ältesten Umriß noch scharf erkennen ließe. Doch bildet die Sammlung ein Ganzes durch ihre Beziehung auf die Völkerwelt, in deren Mittelpunkt freilich wieder Jerusalem steht (c. 22). Auch zeitlich hebt sie sich von ihrer Umgebung ab; denn die Untersuchung im einzelnen ergibt, daß sie der Periode Sargons (721—705) zugehört, also die mittlere Zeit von Jesaias Wirksamkeit umfaßt, in deren Anfang auch das Todesjahr von Achaz fällt, das einzige Datum in dieser Sammlung (14, 28). Ein gemeinsamer Begriff, der diese Weissagungen verbindet, liegt in der Teilüberschrift מַשָּׂא (13, 1. 14, 28. 15, 1. 17, 1. 19, 1. 21, 1. 11. 13. 22, 1. 23, 1 cf. 30, 6). Er bedeutet, mag auch die Etymologie hier auf sich beruhen, den Schicksalsspruch für ein Volk. Es wäre nicht unmöglich, daß er einst der Sammlung der Völkerreden den Namen gab, so daß man von einem סֵפֶר מַשָּׂאוֹת reden könnte. Ebenso sind ja im Psalter die Überschriften wie לְדָוִד und שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (ψ 120—134) ursprünglich Gesamtüberschriften ganzer Gruppen gewesen. Doch läßt sich nicht behaupten, daß Jesaia einen solchen Namen für die Völkerreden bestimmt hat. Zwar läßt sich nichts dagegen einwenden, daß er den Begriff משא selbst gebraucht hat (14, 28), den ja auch Jeremia im Kampf mit den Propheten als volkstümlichen Ausdruck kennt (Jer 23, 7 ff.). Aber משא kommt auch in nachjesaianischen Völkersprüchen vor (13, 1. 21, 1), und die Verbindung mit dunkeln Stichworten (21, 1. 11. 13. 22, 1) deutet mindestens in den Teilüberschriften auf redaktionellen Gebrauch, so daß wir den ursprünglichen Titel der Völkerreden nicht sicher kennen. Sachlich bildet ihren ersten Teil eine Spruchreihe gegen die Weltmacht (c. 13, 1—14, 27), als die zuerst Babel (13. 14, 1—23), sodann Assur (14, 24—27) erscheint. Nun erweisen sich die Babelstücke als exilisch, da Babel in ihnen als Weltmacht gilt; aus Jesaias Zeitalter scheiden sie demnach aus. Dagegen würde ein Assurspruch die Völkerreden aufs beste einleiten, da Assur in Jesaias Zeit die Weltmacht war, deren Untergang er in Gottes Geschichtsplan aufgenommen sah. So werden wir dazu geführt, den ursprünglichen Anfang der Völkerreden in c. 10, 5 ff. zu sehen, wozu c. 14, 24—27 als Schluß gehört, der noch *in situ* steht. Denn während die Weissagung gegen Assur (c. 10, 5 ff.) zwischen den messianischen Weissagungen der Frühzeit (c. 9, 1—6. 11, 1—9) stört, paßt sie aufs beste als

Kopfstück der Völkerreden, nur daß c. 10, 16—19. 33 f. auszuscheiden sind. Die weltgeschichtliche Spannung, in der Assur zum Schlag gegen Jerusalem ausholt (10, 28—32), findet ihre Lösung im Gegenschlage Jahves gegen Assur (14, 24—27). Die Sprüche über die Einzelvölker (14, 28 ff. c. 15—20. 21. 23) sind so geordnet, daß das Pharaonenreich in die Mitte gerückt ist (c. 18—20), davor (c. 14, 28—c. 17) und dahinter (c. 21. 23) die Nachbarvölker Judas stehen. Doch läßt sich weder ihre Zertrennung durch das Ägypterstück (c. 18—20) und das Jerusalemstück (c. 22), noch ihre chronologische Anordnung rechtfertigen. Chronologisch betrachtet, gehört das Damascusstück (c. 17, 1—11) in Jesaias Frühzeit (c. 735); dann folgen die Sprüche über Philister (14, 28 ff.) um 720 v. Chr., über Moabiter (c. 15. 16, 1—5. [6 ff.]), Edomiter (21, 11 f.) und Araber (21, 13 ff. [cf. 30, 6 f.]), die c. 715 anzusetzen sind, weiterhin außer der Völkervision (17, 12 ff.) das Ägypterstück (c. 18—20), das zwischen 714 und 711 spielt, endlich der Kern des Sidonstücks (c. 23, 5—12) um 701 v. Chr. Das Jerusalemstück (c. 22) gehört zwar nicht zeitlich, aber sachlich ans Ende der Völkerreden; denn in Jerusalem konzentriert sich die erwartete Katastrophe. Das apokalyptische Schlußbild (c. 24—27) gehört nachjesaianischer Zeit an.

C. c. 28—35. Der dritte Hauptteil, dessen ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit c. 1—12 zu einem Ganzen auf Grund der Hauptüberschrift (1, 1) wir schon erwogen haben, ist zeitlich und sachlich am besten gegliedert. Wir finden hier Reden der Spätzeit, die Hizkias Abfall von Sanherib (705—681) zum Gegenstand haben. Das Eingangskapitel (28, 1—22), wenn auch mit einem Stück älterer Herkunft eingeleitet (28, 1—4), das angesichts der neuen geschichtlichen Lage neu verwertet wird, wirkt ebenso wie der Prolog (c. 1, 1—26) und das Wehe über Assur (10, 5—15. 20—32. 14, 24—27) zu Anfang des zweiten Hauptteils als geschlossenes Kunstwerk, wenn man c. 28, 5. 6 ausscheidet, das wahrscheinlich mit c. 4, 2 f. [4 ff.] zusammengehört. Inhaltlich zeigt diese Kapitelreihe ein Doppelgesicht. Der Prophet kämpft gegen das ägyptische Bündnis, das sich vor unseren Augen vollzieht (c. 28, 14 ff. 30, 1 ff. 31, 1 ff.), von dem er nur Verderben erwartet; aber zugleich hält er am Sturz von Assur fest (c. 29, 1 ff. 30, 27 ff. 31, 8 f.), womit die endliche Rettung anbricht. Die Zukunftshoffnungen sind von späterer Hand überarbeitet (29, 8. 17 ff.* 30, 19—26*), aber im Kern doch echt, da Jesaia stets an die Rettung des Gottesvolkes geglaubt hat. Auch c. 32 enthält einen echten Kern, macht aber als Ganzes den Eindruck eines Anhangs. In c. 33 haben wir das nachexilische Schlußstück zu c. 28—32, in c. 34 f. das des ganzen Jesaiabuches in seiner ersten nachexilischen Redaktion zu sehen.

D. c. 36—39. Dieser geschichtliche Anhang hat im Königsbuche ein Parallelstück (2 Reg 18, 13 — c. 20), das mit ihm in der Hauptsache identisch ist. Der gewöhnlichen Meinung zuwider haben neuerdings Hölscher [1]) und Mowinckel [2]) behauptet, daß das Stück aus dem Jesaiabuche ins Königsbuch hinübergewandert sei. Doch widerspricht dieser Meinung außer der jüngeren

[1]) Eucharisterion für Gunkel I, 187. [2]) Jesaia S. 116.

Textgestalt des Jesaiabuches die Art der Datierung. Nämlich Sanheribs Feldzug wird in Hizkias 14. Jahr verlegt (Jes 36, 1; 2 Reg 18, 13), was von Wellhausen [1]) gar als authentisch angesehen wurde. In Wirklichkeit kommt man bei dieser Annahme mit der hebräischen Chronologie in die Brüche; vielmehr ist Achaz' Todesjahr, also Hizkias Anfangsjahr in d. J. 720/19 v. Chr. zu setzen (cf. 14, 28). Das Jahr 701 als Hizkias vierzehntes ist die Differenz aus der Gesamtsumme von Hizkias 29 Königsjahren (2 Reg 18, 2) und den 15 Jahren nach seiner Krankheit (20, 6), die gleichzeitig mit dem Sanheribfeldzug gesetzt wurde. Die Gesamtsumme von Hizkias Regierung aber lesen wir nur im Königsbuche, das also die Quelle des chronistischen Fehlers ist, während bei Jesaia diese Summe fehlt. Die dem Königsbuche entlehnte Anordnung von Jes 36—39 ist zeitlich unvollkommen; denn der Sanheribfeldzug (701) ist dem Sturze Merodakbaladans (703) nachgefolgt, so daß also c. 36 f. hinter c. 39 gehört. Zudem ist der Sanheribfeldzug in Jes 36 f. (= 2 Reg 18, 17—c. 19) doppelt erzählt. Denn Jes 37, 9^b—36 (= 2 Reg 19, 9^b—35) ist eine jüngere Variante des Feldzugs, die freilich schon in der Erzählung des Königsbuches, also der Quelle von Jes 36—39, vorhanden war. Dagegen ist das Gebet Hizkias (Jes 38, 9—20) ein jüngerer Einschub, den das Königsbuch noch nicht hat. Als Geschichtsquelle sind die Jesaiaerzählungen (c. 36—39) samt ihrer Vorlage im Königsbuche zwar kein zeitgenössisches Dokument, auch sind mindestens beim Sanheribfeldzug die Lichter und Schatten stark retouchiert; doch mit Vorsicht gebraucht, liefern sie nicht unverächtlichen Stoff für Jesaias Spätzeit.

Steht nun hinter diesen Sammlungen ein Buch, dem Jesaia selbst die Form gegeben hat, wie es bei Jeremia nachweisbar ist? Wir haben gefunden, daß Jes 1, 1 als Gesamtüberschrift eines Buches über Juda und Jerusalem wirkt. Sie deckt sichtlich mehr als nur das erste Kapitel; die neue Überschrift (2, 1) ist ihr daher nicht gleich-, sondern unterzuordnen. Diese aber deckt nicht nur c. 2—6*, sondern wahrscheinlich auch c. 9, 7—10, 4. Neben dieser Sammlung aus Jesaias Frühzeit steht aber in c. 28—31. [32] eine zweite aus seiner Spätzeit, die gleichfalls unter die Gesamtüberschrift (1, 1) gestellt werden kann. In ihr findet sich die ausdrückliche Angabe, daß Jesaia Buch und Tafel nahm, um seine Weissagung aufzuschreiben als Testament für den jüngsten Tag (30, 8). In Rücksicht auf das Vorhergehende würde sich diese Niederschrift nicht auf das Stück c. 30, 6 f. beziehen, das gar nicht an rechter Stelle steht, auch nicht nur auf c. 30, 1—5, da dieser Spruch allein nicht die Wucht eines Testaments für den jüngsten Tag hat, sondern mindestens auf c. 28, 1—30, 6, wenn nicht gar auf das ganze Buch über Juda und Jerusalem (c. 1. 2—6. [c. 7—9, 6. c. 11 f.]. 9, 7—10, 4. 28, 1—30, 5). Da jedoch c. 30, 8 eher die Überschrift zu c. 30, 9 ff. ist, also nicht rückwärts, sondern vorwärts weist, so wird zunächst die folgende Sammlung (c. 30, 8—c. 31. [32]) als Jesaias Testament (עֵד) bezeichnet. Geht so das Schlußstück des alten Jesaiabuches auf persönliche Niederschrift des Propheten zurück, so liegt die Vermutung nahe, daß die früheren Weissagungen über Juda und Jerusalem

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie XX, S. 607 ff. (1875).

gleichfalls von ihm aufgeschrieben sind. Demnach darf c. 1. 2—6. 9, 7—10, 4. c. 28—31. [32] im Grundriß als Jesaias eigenes Buch aufgefaßt werden, eingeleitet durch den programmatischen Prolog (c. 1), bestehend aus zwei Sammlungen von öffentlichen Reden über Juda und Jerusalem, eine aus der Frühzeit (c. 2—6. 9, 7—10, 4) und eine aus der Spätzeit (c. 28—31. [32]) des Propheten. Fraglich ist, ob die Sprüche aus der Zeit des syrisch-ephraimäischen Krieges (c. 7, 1—9, 6. 11, 1 ff.) darin aufgenommen waren. Sie sind keine öffentlichen Reden, sondern wenden sich an den König (c. 7), an seine Vertrauensmänner (8, 1—4), vor allem an Jesaias Jüngerkreis (8, v. 16—18. 11—15. 9, 1—6. 11, 1—9). Vielleicht geht ihre Zusammenstellung eben auf diesen Jüngerkreis zurück, der für die Erhaltung seines Testamentes eine größere Rolle gespielt hat (8, 16). So erklären sich auch manche Unvollkommenheiten in der Anordnung, sowie die historischen Glossen in dieser Sammlung am besten (7, 1. 4^b. 5^b. 17^b. 20^a [במלך אשור]. 22^a. 8, 6^b. $7^{a\gamma}$. 20. $23^{a\alpha}$), die nicht immer das Richtige treffen. Ebenso scheint die Sammlung der Völkerreden (c. 10, 5—34. 14, 24 ff. c. 15—c. 23) nicht auf Jesaia selbst zurückzugehen, sondern auf seine Schüler, die uns mit der Aufbewahrung dieser herrlichen Denkmäler einen unschätzbaren Dienst geleistet haben, aber dem Ganzen doch nur unvollkommene Form zu geben vermochten. Wenn sie die Völkersprüche zwischen die Frühreden und die Spätreden des Jesaiabuches einschoben, so haben sie chronologisch richtig gehandelt. Aus Jesaias Schülerkreis wird schließlich auch der Kern des geschichtlichen Anhangs (c. 36—39) stammen, der ursprünglich kein Glied des Jesaiabuches bildete. Nach dem Exil, als das Buch für das Judentum erneute Bedeutung erhielt, wurde es in langem Prozeß durch mannigfaltige Einbauten und Umbauten allmählich auf die vorliegende Form gebracht, die schließlich um Deuterojesaias Werk (c. 40—66) vermehrt wurde, das wiederum seine eigene Geschichte gehabt hat.

Zur Textgestalt des Jesaiabuches erheben sich ähnliche Fragen und Aufgaben wie in der übrigen Bibel. Für den hebräischen Konsonantentext stehen die Variantensammlungen von Kennicott [1]) und de Rossi [2]) zur Verfügung; doch ist die Hauptüberlieferung im großen und ganzen dieselbe. Für die Vokalisierung ist neuerdings durch Kahle [3]) eine wesentlich ältere Entwicklungsstufe auch des tiberiensischen Textes erschlossen, als bei Jacob ben Chajjim, der die Bomberger Ausgabe besorgte. Durch eine Vollbibel in St. Petersburg (𝔏), die i. J. 1008 n. Chr. geschrieben ist, durch einen Bibelkodex in Aleppo (10. Jahrhundert) und durch einen Kairenser Prophetenkodex vom Jahre 895 ist nämlich die Textgestalt wiederherzustellen, die in der berühmten Punktatorenschule der Ben[ê] Ascher in Tiberias geschaffen wurde. Sie weist eine einfachere Punktation auf als unsere gedruckten Codices, die auf Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts ruhen. In Kittels Biblia Hebraica, deren Jesaiatext als erstes

[1]) Kennicott, Vetus Testamentum Hebraicum 1776—80.
[2]) de Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti 1784—88.
[3]) Kahle, Masoreten des Westens in BWAT II, 8. III, 14.

Stück der dritten Ausgabe erschienen ist (1929), ist diese altmasoretische Punktation der Schule Ben Aschers zugrunde gelegt. In babylonischer Punktation tritt daneben die Überlieferung des Petersburger Prophetencodex v. J. 916. Doch so wichtig Kahles masoretische Arbeiten für die Geschichte der Punktation, also auch der hebräischen Grammatik sind, so hilft die Entwicklung der Masora in Palästina und Babylonien wenig zur Wiederherstellung des ursprünglichen Bibeltextes, der ja immer Konsonantentext war. Hier sind von Bedeutung die Übersetzungen, und zwar sowohl die aramäischen wie die griechischen. Von den jüdischen Targumen (𝔗) ist das Prophetentargum von Lagarde herausgegeben [1]). Auch die Peschitto (𝔖) aber trägt den Charakter eines Targums, das in vorchristliche Zeit hinaufreicht. Für Jesaia ist wichtig die Variantensammlung von Diettrich [2]), die uns einzelne Textgruppen der Peschitto erschließt. Der hebräische Text, aus dem die Peschitto geflossen ist, bedarf noch grundsätzlicher Untersuchung, erweist sich aber neben dem masoretischen als nicht verächtlich. Wichtiger noch ist die Septuaginta (𝔊) als älteste Übersetzung eines hebräischen Textes, dessen Alter jenseits des masoretischen gelegen ist. Zwar ist die Septuaginta des Jesaiabuches, die sich nach den Untersuchungen von Baumgärtel [3]) auf zwei verschiedene Übersetzer für c. 1—39 und c. 40—66 verteilt, als Übersetzung ein sehr mangelhaftes Werk. Doch unter Vergleich des masoretischen Textes bietet sie zur Erkenntnis seiner hebräischen Vorlage viele wertvolle Handhaben. Innerhalb der Septuaginta haben sich früh zwei Typen der Textüberlieferung herausgebildet, deren Hauptvertreter Vaticanus (B) und Alexandrinus (A) sind. Der Alexandrinus hält sich im Jesaiabuche von hexaplarischen Einflüssen viel freier als der Vaticanus, hat also hier verhältnismäßig hohen Wert. Von den übrigen Uncialhandschriften steht der Sinaiticus (ℵ) auf seiten von B, der Marchalianus (Q), berühmt durch die hexaplarischen Randnoten, auf seiten von A. Nicht weniger wichtig sind die Minuskeln, die sich in drei Gruppen zusammenfassen lassen, mit denen die drei von Hieronymus hervorgehobenen Typen der hexaplarischen Septuaginta in Palästina, des Lucianus in Antiochia und des Hesychius in Alexandria wahrscheinlich identisch sind [4]). Zur hexaplarischen Septuaginta, deren Archetyp von Eusebius und Pamphilus auf Grund der Septuagintakolumme in Origenes' Hexapla geschaffen wurde, gehören die Minuskeln H. P. [5]) 87 [= Chisianus R. VIII, 54. Rom]; 91 [= Rom Vat. Ottob. gr. 452]; 97 [= Rom Vat. gr. 1153 f.]; 109 [= Wien Hofbibl. Th. gr. 24]; 130 [= Wien Hofb. Th. gr. 23]; 228 [= Rom Vat. gr. 1764]; 309 [= Rom Vat. gr. 755] [6]). In einer zweiten, mit A Q verwandten Gruppe

[1]) Lagarde, Prophetae chaldaice. 1875.

[2]) Diettrich, Ein Apparatus Criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia (= ZAWB VIII). 1905.

[3]) Herrmann und Baumgärtel, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta (= BWAT II, 5) 1923, S. 20 ff.

[4]) Hieronymus, Prologus galeatus. — id. Prologus in Chron.

[5]) Holmes et Parsons, Vetus Testamentum Graece IV.

[6]) Procksch, Studien z. Gesch. d. Septuaginta 1910 (= BWAT 7). — Die Septuaginta Hieronymi 1914 S. 3 ff.

(= II) könnte nach Ceriani[1]) Hesycins' Rezension enthalten sein, nämlich in H. P. 26 [= Rom Vat. gr. 556]; 86 [= Rom Barb. gr. 549]; 106 [= Ferrara Bibl. Com. 187 I II. 188 II]; 198 [= Paris Bibl. Nat. gr. 14]; 233 [= Rom Vat. gr. 2067]; 239 [= Bologna Univ. 2603]; 306 [= Paris Bibl. Nat. gr. 16][2]). Endlich zur lucianischen Gruppe (= III) gehören H. P. 22 [= Lond. Br. M. Roy. 1 B. II]; 36 [= Rom Vat. gr. 347]; 48 [= Rom Vat. gr. 1794; 51 [= Florenz Laur. Pl. X, 8]; 93 [= London Br. M. Roy 1 D. II]; 144 [= Wien Hofb. Th. gr. 228]; 308 [= Rom Vat. gr. 1509][3]). Diese lucianische Gruppe stellt unter den drei Recensionen die größtmögliche Annäherung des Septuagintatextes an den masoretischen Text dar. Die Urgestalt des Septuagintatextes aus dem Gezweig der Handschriften wiederzuerkennen, ist ein Ziel, das nur annähernd erreicht werden kann, aber von der Forschung immer neu in Angriff genommen werden muß.

[1]) Ceriani, De codice Marchaliano 1890. [2]) Studien S. 21 ff. [3]) Studien S. 35 ff.

A. Juda und Jerusalem.

I. Der Prolog. c. 1.

1. Die Klage. c. 1, 1—9.

[1] *Das Gesicht Jesaias, Sohnes des Amos, das er sah über Juda und Jerusalem*
[in den Tagen Uzzias, Jotams, Achaz', Jehizkijas, der Könige von Juda].
[2] *Hört, ihr Himmel und horch, o Erde; denn Jahve redet.*
„Söhne zog ich groß und hoch, aber sie brachen mit mir.
[3] *Es kennt ein Stier seinen Meister und ein Esel die Krippe seines Herrn.*
Doch Israel erkennt nicht; mein Volk verstehet nicht."

[4] *Ha, Haufe so sündig, Volk schuldbeladen, Verbrechergeschlecht, verdorbene Söhne!*
Sie verließen Jahve, verschmähten den Heiligen Israels, wichen zurück.
[5] *Wohin wollt ihr noch Schläge, daß ihr Abfall mehrt? Alles Haupt ist krank,*
alles Herz todschwach.
[6] *Von der Fußsohle bis zum Haupt, da ist nichts 'heil'*[a]*: Wunde und Strieme*
und frischer Schlag,
Nicht ausgedrückt, nicht verbunden, nicht hat man mit Öl gelindert.

[7] *Euer Land eine Wüste, eure Städte verbrannt mit Feuer; vor euch euer Acker,*
Den verzehren Fremde, und es herrscht Wüstenei, wie da 'Gott die Städte'[b]
verheerte.
[8] *Schön Zion blieb allein gleich der Hütte im Weinberg, der Nachtrast im Gurkenfeld,*
'belagerter'[c] *Stadt.*
[9] *Wenn nicht Jahve der Heere uns ließ einen Rest*[d]*, wir wären wie Sodom,*
wir glichen Gomorrha.

a) l prb מֵהֹם. — b) l aut כמהפכת סדם ועמרה aut כמהפכת אלהים אֶת־עָרִים. — c) l נְצֻרָה. — d) del במעט cGLSB.

v. 1. Die Überschrift gibt zu manchen Fragen Anlaß. Ihr erster Teil (v. 1[a]) nennt Verfasser und Bestimmungskreis des Buches. Es wird als חָזוֹן „Gesicht" bezeichnet wie auch andere Prophetenbücher (Nah 1, 1; Ob 1). Vor Jesaia (cf. 29, 7 חזון לילה) kommt חזון nicht vor; J sagt dafür מחזה (Gen 15, 1; Num 24. 4. 16). Nach Jesaia ist das Wort חזון nicht selten (Mi 3, 6. Jer 14, 14. 23, 16. Prov 29, 18. Thr 2, 9. Ez 13, 16. Dn 1, 17 u. ö.). Die Wurzel √חזה „schauen" ist zentralsemitisch; im Hebräischen und Arabischen (*ḥâzin* „Seher") ist sie wesentlich auf das visionäre Sehen bezogen, im Aramäischen (*ḥazâ*) ist חזה ראה von ihr auch im profanen Sinn so gut wie ganz verdrängt.

Nach volkstümlicher Auffassung (Mi 3, 6. Thr 2, 9) ist der נביא Empfänger des חזון, der gewöhnlich bei Nacht erscheint (Jes 29, 7. Mi 3, 6), also wie ein Lichtbild aus dem Dunkel tritt. Das Offenbarungsbild ist Gottes älteste Sprache, ursprünglicher als das Offenbarungswort, das aber im Bilde stets enthalten ist, dessen Deutung die Aufgabe des Propheten ist, so daß דבר als Objekt zu חזה gebraucht werden kann (2, 1). Bei den Erzvätern spielt das Offenbarungsbild eine große Rolle; unter den klassischen Propheten ist es bei Amos häufig (7, 1 ff. 8, 1 f. 9, 1 ff.), nach dem Exil besonders bei Sacharja. Dagegen tritt es bei Hosea, Micha, Jeremia wie bei Jesaia zurück; am häufigsten ist es in den Berufungsakten (Jes 6. Jer 1. Ez 1 cf. Mt 3, 13 ff. Mc 1, 9 ff.), wo die Seele am tiefsten erschüttert ist, da sie zum ersten Male von der pneumatischen Welt erfüllt ist. In unserer Überschrift ist חזון aus einem visionären zu einem literarischen Begriffe geworden; im ersten Kapitel hören wir nichts von einer „Vision“ (cf. Nah 1, 1. Ob 1). Der Prophet heißt יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ. Bei althebräischen theophoren Namen pflegt, wenn der Gottesname an erster Stelle steht, das verbale Prädicat im Perfectum nachzufolgen; steht der Gottesname wie in ישעיהו an zweiter Stelle, so geht das verbale Prädicat im Imperfectum voran (cf. Noth, Die israelitischen Personennamen [= BWANT III, 10]). In יהו liegt die bekannte Abkürzung von יהוה vor; das Element √ישע als יֶשַׁע „Heil [ist Jahve]“ (cf. Gray) wäre ungewöhnlich, so daß man vielleicht an *Impf. Qal* ישע zum Ersatz von *Impf. Hiph'il* יושיע „Heil schafft Jahve“ zu denken hat (F. Delitzsch, Jes⁴ S. 39; Noth, a. O. S. 36). Nicht unmöglich wäre auch √שעה „blicken“ (Gen 4, 4 f. Ex 5, 9), also ישעיהו „Es blickt Jahve“ (cf. יבניה, יחויה cf. יחציאל). Der verkürzte Name יְשַׁעְיָה (1 Chr 3, 21. Esr 8, 7. 19. Neh 11, 7), der einer späteren Sprachstufe angehört, kommt in Anwendung auf unseren Propheten nicht vor. Der Name seines Vaters אָמוֹץ ist eine Kurzform für [ו]אמציה (cf. 2 Reg 12, 22. 13, 12. 14, 8) oder ähnliches (Lidzbarski, Ephemeris 2, 20 ff). Auf Verwandtschaft mit dem gleichnamigen Könige (Pesiḳta d'rab Kāhana 117ᵇ) und seinem Hause kann daraus nichts geschlossen werden. Doch die Freiheit, mit der Jesaia im Königshause verkehrt, in der er niemals gehindert war, spricht für seine vornehme Abkunft (gg Mow). Sein Gesicht sah er (חזה) über Juda und Jerusalem (cf. 2, 1). Aus der Reihenfolge יהודה וירושלם hat man auf nachjesaianische Herkunft der Überschrift geschlossen (Ma Gray a), da Jesaia ירושלם ויהודה (3, 1. 8) sage; doch hat יהודה ויר in 9, 7 אפרים ויושב שמרון eine Parallele. Wenn יהודה וירושלם auch mit Sicherheit erst seit Jeremias Zeit begegnet (2 Reg 23, 1 cf. Jer 19, 7. 27, 20 f. 29, 2) und besonders häufig beim Chronisten ist, so kommt doch auch ירושלם ויהודה nach Jesaia erst in deuteronomischer Zeit wieder vor (2 Reg 21, 12. Jer 40, 1. 52, 3), so daß der Unterschied nicht schwer wiegt. Der zweite Halbvers (v. 1ᵇ) bringt die Zeitbestimmung. Uzzija (עֻזִּיָּהוּ), im Königsbuche [ו]עֲזַרְיָה (2 Reg 14, 21. 15, 1. 6 ff.) regiert c. 790—738 (Rost bei Schrader, KAT³ S. 319 f.); da Jesaia erst in seinem Todesjahre berufen ist (6, 1), kommen höchstens Uzzias letzte Monate für Jesaias Wirksamkeit noch in Betracht. Jotam (יוֹתָם), dem 2 Reg 15, 30

20 Jahre, 2 Reg 15, 33 nur 16 Jahre gegeben werden, war längere Zeit Mitkönig seines aussätzigen Vaters (2 Reg 15, 5), wahrscheinlich eben 16 Jahre, so daß 20 Jahre seine Gesamtregierung und nur 4 Jahre (c. 738—735) seine Alleinherrschaft ausmachen. Sein Sohn Achaz (אָחָז) regiert 16 Jahre (2 Reg 16, 2), also c. 735—720; sein Sohn Hizkia (יְחִזְקִיָּהוּ) 29 Jahre (2 Reg 18, 2), also c. 720—692 (Rost). Die Zeitangabe (v. 1b) steht mit Jesaias bekannter Wirksamkeit im Einklang, entstammt also guter Quelle. Doch ist zweifelhaft, ob v. 1b auf Jesaia selbst zurückgeht, da die analogen Zeitbestimmungen (Jer 1, 2a. 3. Hos 1, 1aβb. Am 1, 1b. Mi 1, 1. Seph 1, 1) Redaktionszusätze sind. Die vorliegende Überschrift soll wegen der Zeitbestimmung (v. 1b) Gesamtüberschrift des Jesaiabuches sein, zu dem freilich c. 40—66 nicht mitgerechnet ist, da hier von der Königszeit nicht mehr die Rede ist. Doch die Beschränkung auf Juda und Jerusalem (v. 1a) schließt die Völkerreden (c. 10, 5 ff.* c. 13—27) notwendig aus. Da in diesen Stücken ein echter Bestand von Jesaias Lebenswerk vorliegt (gg Mow), und zwar gerade aus Hizkias Zeit, so ist die gegenwärtige Gesamtüberschrift widerspruchsvoll, und auch deshalb gehört v. 1b nicht zu ihrem Grundbestande. Ihr erster Teil (v. 1a) dagegen kann auf Jesaia selbst zurückgehen. Er bezieht sich freilich nicht auf sein Gesamtwerk, zu dem die hier ausgeschlossenen Völkerreden mit gehören (c. 10, 5 ff. c. 13—27), wohl aber ist diese Überschrift anwendbar auf c. 1—12 außer c. 10, 5 ff., ebenso wie auf c. 28—35, wo jetzt eine Überschrift fehlt. Also wird es ein Jesaiabuch „Über Juda und Jerusalem" gegeben haben, dessen Block uns in c. 1—12. 28—35 vorliegt. Es war eingeleitet durch den Prolog (c. 1), dem mehrere Sammlungen (c. 2—6. 7—12. 28—35) folgten, deren jede wahrscheinlich eine bestimmte Epoche umfassen sollte.

v. 2. Der Anfang des Prologs (v. 2 f.) ist von allergrößter Wirkung. Der Prophet erscheint auf der Bühne zwischen Himmel und Erde, um Gehör (Kg), aber auch Zeugenschaft (Näg a) für Gottes Rede zu fordern. Er beginnt mit einem Stabreim (שִׁמְעוּ שָׁמַיִם), seine Verse sind bewegt, zuerst ein Sechser, d. h. ein durch zwei Cäsuren aufgelöster Doppeldreier, dem ein Fünfer folgt (v. 2); dann ein ursprünglicher Doppeldreier, dem ein Vierer folgt (v. 3). Der Himmel (שמים) ist pluralisch gefaßt (שמעו), wahrscheinlich weil man sich wie in Babel (Meißner, Babylonien und Assyrien II, 107 ff.) mehrere Himmelsregionen übereinander dachte; ein echter Dual ist שמים so wenig wie מים. Gemeint ist nicht der leere Himmelsraum, sondern der bevölkerte Himmel mit Seraphim (c. 6), Engeln und Sternen (cf. Hi 38, 7), demnach auch die bevölkerte Erde, deren Bewohner der Klage über Israel lauschen sollen. Himmel und Erde bilden den lebenerfüllten Kosmos (Gen 1, 1. 2, 4a). Jetzt sollen Sphärengesang und Menschenlärm eine Pause machen, damit Jahves Stimme vernehmbar wird. Jahve redet im Propheten, also nicht unmittelbar; denn das Perfektum דִּבֶּר (*in pausa*) bezieht sich auf das Wort, das der Prophet eben von Gott vernommen hat. Ebenso ist Am 1, 3. 6. 9. 11 usw. כה אמר יהוה zu verstehen. Himmel und Erde werden angerufen zu Zeugen über Israel, das Gottesvolk,

das mit Gott brach. Der Ausdruck בָּנִים „Söhne“ ist für Jesaia charakteristisch (v. 4. 30, 1. 9) und außerordentlich. Nach althebräischer Auffassung ist Israel als Volk Sohn Jahves (Ex 4, 22 E. Hos 11, 1. Jer 31, 19), natürlich nicht *κατὰ φύσιν*, sondern *κατὰ θέσιν* durch *υἱοθεσία*. Jesaia differenziert den Sohnesbegriff auf die einzelnen Volksglieder, ein Zeichen persönlicherer Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und den Israeliten. Man kann das Verhältnis בְּנֵי יִשְׂרָאֵל : יִשְׂרָאֵל vergleichen (cf. Sachsse, Die Bedeutung d. Namens Israel). Mit dem Sohnesrecht hängt das Erbrecht zusammen, womit auch Paulus argumentiert. Doch greift das Sohnesrecht aus dem Rechtsgebiet in das sittliche hinab; denn zwischen Vater und Sohn besteht ein sittliches Verhältnis. Jesaia hat den Liebesgedanken nicht theologisch entwickelt; doch liegt ein Ansatz dazu im Begriff der *υἱοθεσία* vor. Das Begriffspaar גִּדַּלְתִּי וְרוֹמַמְתִּי (cf. 23, 4) ist äußerlich und innerlich koordiniert. Die Koordination zweier Perfekta durch ו *copulativum* ist selten, aber stilgerecht, wenn beide Perfekta ein Begriffsganzes wie hier bilden. Gegenüber גִּדַּלְתִּי, womit die Ausbreitung des גּוֹי גָּדוֹל (Gen 12, 2) betont ist, enthält רומם den Begriff der Ehrenstellung unten den Nachbarvölkern. Israels äußere und innere Größe beruht auf seiner *υἱοθεσία* = *adoptio* durch Jahve. Aber diese Sonderstellung, die ihresgleichen nicht hat, ist, wie der Zustandssatz וְהֵם פָּשְׁעוּ בִי zeigt, durch Israels Schuld zerbrochen worden. Denn √פשע bedeutet den Bruch eines Rechtsverhältnisses (1 Reg 12, 19), das hier zugleich sittlicher Art ist. Gegen Jahves Treue steht Israels Treubruch, woraus das Gericht entspringt. — v. 3. Neben dem Treubruch steht der Mangel an Erkenntnis (√ידע), der auf sittlicher Gefühllosigkeit beruht. Stier und Esel sind aus unserer Stelle in die Weihnachtsgeschichte gekommen, weil man den קֹנֵהוּ = 𝔊 *κτησάμενος* und בַּעַל = 𝔊 *κύριος* in Christus fand, der im אֵבוּס = 𝔊 *φάτνη* 𝔙 *praesepe* lag. In Wirklichkeit ist unter קנה und בעל der jeweilige Eigentümer zu verstehen, der dem Haustier Stall und Futter gibt. Stier und Esel gehören schon im Bundesbuche näher zur Hausgemeinschaft als das Kleinvieh, das in Herden draußen bleibt (Ex 23, 4 f. cf. 21, 28 ff. 33 f.). Zwischen ihnen und ihrem Herrn besteht ein fein beobachtetes Zugehörigkeitsgefühl wie bei uns zwischen Reiter und Pferd. Wie קֹנֵהוּ der Herr als Käufer ist, so בַּעַל als Besitzer. Das Pluralsuffix בְּעָלָיו, doch wohl eine Art *Pluralis majestaticus* voraussetzend (G.K.[28] § 124[i]) wie אדנים (19, 4), ist ganz regelmäßig (Ex 21, 29. 34. 36 || v. 32 אֲדֹנָיו). In אֵבוּס, von √בוס „treten“, ist weniger die Krippe als der Estrich zu sehen, auf den das Futter geschüttet wird; die Erhaltung des Vortonvokals im *Status constr.* erklärt sich wie bei אֲפוֹד אֲוֹוֹר aus dem א (G.K.[28] § 23[h]). Im Gegensatz zu diesem Abhängigkeitsgefühl (ידע) der Kreatur gegenüber dem Menschen steht Israels Gefühllosigkeit (לֹא יָדָע) gegen Gott. In √ידע liegt zunächst kein Verstandesbegriff, sondern ein Gefühlsbegriff vor; gerade auf religiösem Gebiete ist der Zusammenhang von Erkenntnis und Gefühl unzerreißbar. Im Gefühl aber ist ein Liebeselement enthalten. *Deus tantum cognoscitur, quantum diligitur.* In Israel, dem בן בכור Jahves (Ex 4, 22), ist dies Gefühl verloren gegangen. Israel ist beileibe nicht identisch mit Juda (gg Mow 16), auch nicht mit Nord-

israel, sondern mit dem Gottesvolke (‖ עַמִּי), das kein politischer, sondern ein nationaler Begriff mit religiöser Wurzel (Jer 2, 3 קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוה) ist. Gewiß ist nach dem Untergange des Nordreichs Israel in Juda verkörpert, wie besonders die bei Micha (Mi 1, 5. 13 ff. 3, 1. 9. 4, 14. 5, 1 f. 6, 2) häufige Übertragung des ישראל-Begriffs auf Juda zeigt; doch ist Juda dann *pars pro toto*. Auch in עַמִּי, wofür 40 Mss 𝔊 𝔖 weniger gut וְעַמִּי lesen, ist das Gottesvolk als Ganzes gemeint. Die Wurzel √בין bedeutet das räumliche Dazwischenstehen, das auch im Hebräischen zum „Verstehen“ entwickelt ist. Das Medium enthält stets den Empfindungsanteil am Vorgange. Zur Pausa הִתְבּוֹנָן cf. G.K.[28] § 54[k]. Das Gottesvolk fühlt nicht (לא ידע), versteht nicht (לא התבונן); die Verba der Empfindung wie יָדַע, אָהַב, יָרֵא, שָׂנֵא, צָמֵא, רָעֵב, ursprünglich intransitiv, wie auch hier das Objekt fehlt, das in Gott zu denken ist, stehen regelmäßig im Perfekt. Dieselbe Betonung der Empfindungslosigkeit finden wir in Jesaias Berufungsvision (6, 10 f.), dort mit dem Erfolg der Verstockung, der auch hier im Vergleich mit den Tieren angedeutet ist. Wie c. 6 aus Jesaias Frühzeit, so stammt unsere Klage wahrscheinlich aus seiner Spätzeit; wenigstens v. 5—9 ist fast das letzte Blatt aus seiner Hand. — v. 4. Im nächsten Stück (v. 5—9) durchbricht der Zorn des Propheten die Klage; Jahve erscheint in dritter Person. Wir bekommen Langverse, der leidenschaftlichen Bewegung des Rhythmus entsprechend. Und zwar herrscht der Achter vor (Sachsse in ZAW 43, 177 f.), der jedoch einmal katalektisch vorkommt (v. 4[b]). Von den zwei Doppeldreiern (v. 6[b]. 7[bβγ]) kann der erste (v. 6[b]) echt sein; der zweite (v. 7[bβγ]) ist wahrscheinlich zu einem Achter versehentlich verkürzt. Im ganzen paaren sich die Langverse; doch steht v. 6[b] isoliert. Wie v. 2 mit einem Stabreim, beginnt v. 4 mit einem Vokalreim (*hôj gôj*). Die Begriffe גּוֹי, עַם, זֶרַע, בָּנִים berühren in allmählicher Steigerung den Verwandtschaftsgedanken. Beim ersten fehlt er noch ganz; denn גּוֹי ist der „Haufe“ ohne organische Gliederung, daher gern auf heidnisches Volk angewandt. Dagegen ist עַם die Volkssippe, זֶרַע die Nachkommenschaft, בָּנִים bezeichnet die *υἱοθεσία* (v. 2) im Verhältnis von Gott und Volk. Mit גּוֹי und עַם sind Adjektiva, mit זרע und בנים substantivierte Partizipien verbunden. Während √חטא *a ḫaṭa'a* „verfehlen“ heißt, so im Arabischen gegenüber dem Ziel des Pfeils, wird in עָוֹן „Schuld“ eine Last als Zustand empfunden, daher כָּבֵד עָוֹן „schuldbeladen“, wobei die Grundform *kābĭd* im *St. cstr.* zu *kab'd* = *kébed* geworden ist. In זֶרַע מְרֵעִים ist die Erbschuld angedeutet; denn die „Verbrecherbrut“ ist selbst verbrecherisch. Am meisten Trauer ist in der Bezeichnung בָּנִים מַשְׁחִיתִים enthalten; denn hier wird das Verhältnis Israels zu Gott berührt, das mit גוי, עם, זרע noch nicht zur Sprache gekommen war. Die „verdorbenen Söhne“ (cf. Dt 4, 16. 25. 31, 29. ψ 14, 1 ff. zu intransitivem השחית) haben mit ihrem Gott gebrochen (v. 2), der bei Jesaia nie אָב genannt wird. Erst von Jeremia an (Jer 31, 9 cf. 3, 4) kommt, besonders im ersten nachexilischen Jahrhundert, der Vatername einige Male vor (Jes 63, 16. 64, 7. Mal 1, 6. 2, 10. Dt 32, 6), doch immerhin selten. Als Grund für die harte Anklage, die in den Prädikaten liegt, werden keine Einzelverbrechen genannt wie

in Amos' Völkerrede (c. 1. 2, 1—3. 2, 6 ff.), sondern die Untreue gegen Jahve, eine Auswirkung des Unglaubens, ist die Wurzel alles Übels. Neben יהוה als Eigenname steht קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל als Wesensbezeichnung. Dieser Ausdruck, der sich mit wenigen Ausnahmen (Jer 50, 29. 51, 5. Hab 1, 12. ψ 71, 22. 78, 41. 89, 19) auf das Jesaiabuch beschränkt, wo er 29 mal vorkommt, auf Protojesaia und Deuterojesaia ziemlich gleich verteilt, ist von Jesaia geschaffen worden. Seine Wurzel finden wir im *Sanctus* der Berufungsvision (6, 3), das Jahves Heiligkeit als innersten Wesenskern hervorhebt. Während in קָדוֹשׁ des Adjektivum zu Gott (אל) vorliegt, das Gottes Natur in Gegensatz zu aller Kreatur stellt, ist die Verbindung קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל ein Paradoxon, indem hier der Heilige, Überweltliche und Übergeschöpfliche an Israel gebunden erscheint, sofern er sich diesem Volke als Gott zu eigen gegeben hat. Jahve (יהוה) zu verlassen, den *Deus revelatus* der israelitischen Nationalreligion (Ex 3, 14. 6, 2 ff.); den קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל zu schmähen, der seine ewige Gottheit durch die Offenbarung an Israel gebunden hat, ist Israels Ursünde, aus der alles Unheil entspringt, während Assurs Ursünde die Selbstüberhebung gegen den *Deus absconditus* der Welt ist (10, 5 ff.). Aus עָוֹן, das durch alle Sprachschichten geht, und נָאַץ (cf. 5, 24b), das uns schon im Jahvisten für die Rotte Korah begegnet (Num 16, 30: נִאֲצוּ אֶת יהוה), später freilich erst seit Jeremia wieder vorkommt (Jer 14, 21. Thr 2, 6. Num 11, 11. 21), kann man unmöglich auf späte Herkunft von v. 4b schließen (gg Ma); denn für die harten Beschuldigungen (v. 4a) erwartet man notwendig eine Begründung, die in v. 5 תּוֹסִיפוּ סָרָה nicht scharf genug hervortritt. Schwerer ist die Echtheit von נָזֹרוּ אָחוֹר zu begründen, das in 𝔊𝔏 fehlt. Die Wurzel √זור, von der זָר „Fremdling" herkommt (v. 7), heißt „sich entfernen" (*Qal* Hi 19, 13. ψ 78, 30. — *Hoph.* ψ 69, 9); das *Niphʿal* נָזוֹר „fremd werden" ist verständlich, so gut wie von √בין das *Niphʿal* נָבוֹן vorkommt, wenn auch Ez 14, 5 als Parallele fraglich ist. Auch gegen אָחוֹר „rückwärts" läßt sich nichts Stichhaltiges einwenden, so daß נָזְרוּ אָחוֹר echt sein kann. Sollte 𝔐 im Rechte sein, so hätten wir in v. 4b einen Siebener, also katalaktischen Achter; sollte 𝔊 recht haben, läge ein Doppeldreier vor (cf. v. 6b). — v. 5. Nun erfahren wir, daß das Volk von schweren Schlägen heimgesucht worden ist, aber im Abfall (סרה von √סרר cf. 1, 23) dennoch fortfährt, wie der untergeordnete Zustandssatz תּוֹסִיפוּ סָרָה sagt (Del), so daß neue Schläge drohen (תֻּכּוּ עוֹד). Die Betonung (ʿ*al-mē*) anstatt der schwereren (ʿ*al mā*) erklärt sich aus dem Rhythmus, da im ersten Zweier gegenüber dem schwerbetonten עוֹד auf מה על ein rhythmisch schwächerer Ton liegt. Die Bedeutung von מה על kann sein: „Wozu?" (𝔊𝔗𝔖 Rabb Hi Del Chey cf. Num 22, 32. Jer 9, 11. Hi 13, 14) oder: „Worauf?" (𝔖 Saadja Ew Du Bhl cf. Hi 38, 6. 2 Chr 32, 10). Da Jesaia für: „Wozu?" sonst nicht מה על, sondern לָמָּה und מַדּוּעַ gebraucht, wird: „Worauf?" vorzuziehen sein, auch wegen der Plastik des Gedankens (Bhl Du), da Israel wie ein durchgepeitschter Sklave dasteht, wund am ganzen Körper, so daß der Herr nicht mehr weiß, wohin er schlagen soll (cf. Buhl in ZAW 36, 117). Der zweite Vierer schildert diesen elenden Zustand des Volkskörpers, wobei לֻחֲלִי „der Krankheit verfallen" neben adjektivischem

דַּוִי „matt“ (Jer 8, 18. Thr 1, 22) aus rhythmischen Gründen gewählt ist. Fraglich ist, ob כָּל־רֹאשׁ und כל־לֵבָב „jedes Haupt und Herz“ oder „das ganze Haupt und Herz“ bedeutet. Im ersten Falle würden die einzelnen Israeliten als krank bezeichnet, im zweiten der Volkskörper als Ganzes. Die zweite Annahme ist sinnvoller und bildreicher (Du Bhl), da Israel letzlich ein Ganzes ist; man hat zu übersetzen: „Alles, was Haupt, alles was Herz heißt“ (cf. 9, 11 כָּל פֶּה). Am Haupt erscheinen die hippokratischen Züge, das Herz ist Sitz der Lebenskraft. Israels Lebenskraft ist erschöpft. — v. 6. Das Krankheitsbild wird an der äußeren Erscheinung fortgesetzt, sofern der ganze Körper jammervoll zerschlagen ist. Für מֻתָּם, wofür מָתֹם zu erwarten wäre, ist wohl מְתֹם „nichts von Gesundheit“ zu lesen (Ki a), das in 𝔊 fehlende Glied אין בו מתם ist metrisch unentbehrlich. — Im Wortpaar פֶּצַע וְחַבּוּרָה, das auch sonst sprichwörtlich vorkommt (Gen 4, 23. Ex 21, 25), ist פֶּצַע die offene Wunde (√פצע, „spalten“), חַבּוּרָה die Strieme; מַכָּה טריה (cf. v. 5 תכו) ist der „frische“ Schlag im allgemeinen (a. *ṭarijja* „frische Wunde“). In v. 6ᵇ bezieht sich der Plural לֹא זֹרוּ וְלֹא חֻבָּשׁוּ wahrscheinlich auf פצע וחבורה, der femininische Singular רֻכָּכָה auf מכה טריה. Die Wurzel √זרר „pressen“ bildet hier das seltene *Qal passivum* זָרוּ = *zurrû* (Olshausen § 245¹ G.K.²⁸ § 67ᵐ) das, von den Masoreten verkannt, jedenfalls auch in לֻקַּח, אֻכַּל usw. vorliegt. Wunde und Strieme müssen ausgedrückt und verbunden werden, um nicht weiterzufressen. Die frisch geschlagene Stelle (מכה טריה) bedarf der Linderung (רַכָּה cf Lc 10, 34) durch Öl; aber kein Arzt für den kranken Volkskörper ist da. Bei Jesaia sind Bilder aus der ärztlichen Kunst nicht selten, auch hat er sie am König Hizkia ausdrücklich ausgeübt (38, 21); war er Arzt? Jedenfalls ist die Kunst des Seelsorgers der des Arztes verwandt. Jesaia hat unermüdlich gewirkt, aber das Volk ist nicht gesund geworden. — v. 7. Vom Bilde des Volkskörpers geht er auf die Landschaft über, die sich, mit Zion im Mittelpunkte (v. 8), als die judäische erweist. Wie v. 5, so werden v. 7 die Volksglieder angeredet. Judäa — אֶרֶץ ist gegenüber אֲדָמָה ein politischer Begriff — ist eine Wüstenei (שְׁמָמָה cf. 6, 11); die judäischen Städte verbrannt; den Acker (אֲדָמָה) mit seinen Früchten ernten Fremde (זָרִים) ab, unter denen Ausländer zu verstehen sind, für die wahrscheinlich Frondienste von den Judäern getan werden müssen. Wie groß die Wüstenei ist, soll durch כִּמְחֻפֶּכֶת זָרִים veranschaulicht werden. Indessen der Vergleich der זָרִים mit den זָרִים ist nicht glücklich; vor allem wird מהפכה „Umsturz“ stets in Verbindung mit Sodom und Gomorrha gebraucht (Am 4, 11. Jes 13, 19. Jer 50, 40. — Jer 49, 16. Dt 29, 22). So hat Ewald כמהפכת סְדֹם vorgeschlagen; besser liest man, da סְדֹם allein in der Formel sonst nicht vorkommt, כמה סְדֹם וַעֲמֹרָה, כמ״ אֱלֹהִים אֶת־הָעָרִים für זרים (cf. Jer 20, 16 הָעָרִים) wodurch ein Siebener entsteht (cf. v. 4ᵇ). Die Gleichung zu streichen (Du Stade Schm) empfiehlt sich schon aus metrischen Gründen nicht. Der Untergang von Sodom und Gomorrha, der nach vorjahvistischer Überlieferung (Gen 18, 20 f. 19, 24 f.) wahrscheinlich durch ein Erdbeben (Gen 19, 25 וַיַּהֲפֹךְ) mit Entzündung der Erdgase (19, 24) erfolgte (cf. Duhm), ist das Schreckens-

bild gänzlicher hoffnungsloser Zerstörung von Städten mit ihren Bewohnern. Judäa muß zur Zeit dieses Prophetenspruches furchtbar heimgesucht gewesen sein. — v. 8. Zion steht noch, aber gerade als letzte Fluchtburg in der Wüstenei erhöht es den Eindruck der allgemeinen Verödung. Während צִיּוֹן die alte Burg auf dem Nordrand des Südosthügels ist (cf. PJ 26, 13f.), die von David erobert wurde (2 Sam 5, 6 ff.), wird mit בַּת צִיּוֹן die Tochterstadt bezeichnet, die sich um die Burg ansiedelte. Schließlich aber wird das Genitivverhältnis einfach als epexegetisch empfunden, da die Stadt als weiblich vorgestellt wird. Das *Pf. cons.* וְנוֹתְרָה erklärt sich daraus, daß vorher (v. 7) lauter Nominalsätze stehen, also Schilderung, nicht Erzählung enthalten ist. Stade in ZAW 22, 328 wollte fälschlich ונותרה:ורים aus סדם ועמרה verderbt sein lassen. Die Zionsstadt, die nicht zerstört ist, gleicht einer „Hütte im Weinberg“ (כְּסֻכָּה בְכָרֶם), nicht zum Laubhüttenfest errichtet, sondern als Aufenthalt des Weinbergswächters, oder einer Nachtrast in einem Gurkenfelde (כִּמְלוּנָה בְמִקְשָׁה), zu gleichem Zwecke angelegt. Da masculinisches מִקְשָׁה von √קשא herkommt (hb. *qiššû'â* am. *qaṭṭûṯā* a. *quṯṯâ'u* „Gurke“), sollte מִקְשָׁא geschrieben sein. Wetzstein bei Delitzsch, Hiob² S. 348 hat über diese Wachthütten gehandelt, die zum Schutz gegen Diebe, Herden, wilde Tiere in den Pflanzungen errichtet werden (Bhl). Besonders kommt die *ḫêma* „Wachtzelt“ in Betracht. Zwischen vier senkrechte Stangen wird in c. 8 Fuß Höhe ein Querfeld gelegt, das als Nachtlager dient; darüber ein mangelhaftes Dach zum Schutz von oben; auf drei Seiten ist das Lager mit schützenden Matten umhängt. Wie diese Nachtlager ohne jede Festigkeit sind, so ist Zion keine feste Burg mehr. Schwieriger ist der letzte Vergleich כְּעִיר נְצוּרָה „wie eine beobachtete Stadt“, da hierbei die Einsamkeit als Vergleichspunkt fehlt. Nach 𝔊 *πόλις πολιορκουμένη* 𝔖 *m'dîntâ ḫabîštâ* kommt עִיר נְצֻרָה (*Pt. Niph.* von √צור „belagern“) in Frage (Vtr Ew Del Di Bhl). Nicht Zion selbst ist dann mehr belagert aber wie eine belagerte Stadt von der Umgegend abgeschlossen, sofern der Zugang in die Landschaft durch feindliche Garnisonen versperrt ist. Die Übersetzung „Burg der Wacht“ (Hi Du cf √נצר) ist nicht genügend begründet, so bequem das Bild wäre. — v. 9. Auch hier liegt ein Achter vor, wenn man כמעט mit 𝔊𝔖𝔙 entfernt (cf. Sachsse, a. O. S. 178), das weder zu v. 9ᵃ noch zu v. 9ᵇ (Bhl Du) paßt. Ohne Jahve wäre Juda nicht „beinahe“ (כמעט), sondern ganz wie Sodom und Gomorrha. Für יהוה צבאות (*o' σαβαωθ α' στρατειων σ' θ' δυναμεων*), das uns bei Jesaia hier zuerst begegnet und weiterhin sehr häufig ist, steht in anderen Büchern von 𝔊 *κύριος παντοκράτωρ*, sachlich richtig. Denn nicht der israelitische Kriegsgott (Kautzsch), sondern der allmächtige Herr der himmlischen Mächte (Kg a) ist damit gemeint (cf. 6, 3. 5). Nicht irdische, sondern himmlische Macht hat Juda vor gänzlichem Untergang geschützt. Hätte nicht (לוּלֵי = לוּלָא G.K.²⁸ § 27ʷ cf. § 159ˣ) Jahve Zebaot Entronnene übriggelassen (הותיר cf. v. 8 ונותרה), so wäre das Ende da. Der Übergang aus der zweiten Person (v. 5 ff.) in die erste (v. 9) zeigt, wie Jesaia sein Schicksal in das der Stadt mit einschließt. Unter שָׂרִיד (am. *s'rad* „sich fürchten“; a. *šarada* „entfliehen“) sind nicht die Glieder

der gläubigen Restgemeinde (*š'âr* cf. 7, 3) zu verstehen, sondern alle, die der Katastrophe entronnen sind. Ohne diese Überbleibsel könnten sich die Judäer mit Sodom und Gomorrha den im Gottesgericht grausam vertilgten Städten vergleichen. Der Vergleich mit den zwei Städten legt die Frage nahe, ob Jesaia ihnen die Doppelstadt Zion-Jerusalem gegenüberstellt, die sich auf Südosthügel und Südwesthügel der von Norden her sich erstreckenden Bergzunge verteilt (PJ 26, 21 f.).

Die Schilderung des unglücklichen Landes (v. 5—9) führt uns auf festen Boden. Jerusalem steht noch, aber ohne Schutz; das Land ringsumher ist den Feinden preisgegeben, die Judäas übrige Städte verbrannt haben und sich von der Ernte des Ackers nähren. Der Volkskörper ist zerschlagen und krank, aber die Buße ist nicht eingekehrt. Daß hierbei nicht an Azarjas Spätzeit (Greßmann in ZAW 43, 287) oder Jotams Tage (Kg) oder den syrisch-ephraimäischen Krieg (Ges Del Or Di u. a.) gedacht ist, aus dem sich Judäa durch das assyrische Bündnis verhältnismäßig unversehrt zu befreien wußte (c. 735), leuchtet angesichts der allgemeinen Verwüstung ein. Es kommt nur eine assyrische Invasion ins Land in Betracht, und hier bietet sich Sanheribs Feldzug (701) gegen Jerusalem und Judäa als beste Gelegenheit an (Ra Vtr Hi Du Bhl). Durch Alt, Israel und Ägypten S. 76 f. RGG² II, Sp. 1936 ist die Meinung entwurzelt, als sei Jerusalem damals der Kapitulation entgangen. Denn das Königsbuch (2 Reg 18, 14—16) berichtet sie mit nackten Worten, und Sanherib selbst auf dem berühmten Taylor-Prisma des Britischen Museums bestätigt sie (cf. Rudolph, Sanheribs Zug gegen Jerusalem in PJ 25, 59 ff. gg Kittel, Geschichte Israels II⁶ S. 430 ff.). Man hat sich durch die wohl beabsichtigte Verteilung von Licht und Schatten im Königsbuche und besonders im Jesaiabuche, wo 2 Reg 18, 14—16 weggelassen ist, immer wieder über den wahren Hergang blenden lassen, indem man den Abzug Sanheribs (2 Reg 19, 36 ff. Jes 37, 36 ff.) aus einem Fehlschlag gegen Jerusalem erklärt, wozu jeder geschichtliche Grund fehlt. In Wirklichkeit ist Hizkia nach den von Jesaia stets leidenschaftlich bekämpften Aufstandsversuchen, von denen der eine von 713—711, der andere von 705—701 spielt, unter die assyrische Oberherrschaft zurückgegangen; die vorschnelle Kapitulation, von der 2 Reg 18, 14—16 berichtet, ist identisch mit der von Sanherib berichteten endgiltigen, die Juda wieder zum assyrischen Vasallenstaat macht, der es bis auf Josia blieb (cf. Procksch, König Josia 1928 S. 21). Das Königsbuch erzählt (2 Reg 18, 13—16), daß Sanherib alle festen Städte Judäas einnahm (v. 13). Darauf gab Hizkia durch eine Gesandtschaft ins assyrische Hauptquartier von Lakisch klein bei und nahm alle Bedingungen an. Er lieferte den Tempelschatz, den königlichen Schatz samt 300 Talenten Silber und 30 Talenten Gold aus, außerdem die kunstvollen Tempeltüren (v. 14—16). Ähnlich erzählt Sanherib (Taylorprisma Col. III Z. 10 ff.), daß Hizkia mit dem philistäischen Aufstand von Ekron und Askalon sympathisierte. Infolgedessen wurde sein Land besetzt, 46 Festungen mit den umliegenden Dörfern erobert, 200150 Menschen jedes Geschlechts und Alters zu assyrischen Untertanen gemacht, das Vieh erbeutet. Er selbst wurde in Jerusalem belagert, bis er kapitulierte und seine

Vasallenschaft (*ana êbiš ardûti*) aufs neue erklärte. 30 Talente Gold, 800sic Talente Silber, sowie seine Schätze lieferte er aus. Zunächst scheint ihm fast nur die Stadtherrschaft über Jerusalem verblieben zu sein, da die eroberten judäischen Städte an Mitinti von Asdod, Padi von Ekron, den er gefangen gehalten hatte, und Ṣilbel von Gaza gegeben wurden (Z. 24 f.). Einen besseren Kommentar zu Jes 1, 5—9 kann man sich nicht denken. Alles war verloren, der Volkskörper todkrank, das Land eine Wüste, die Städte verbrannt, Zion als letzter Rest der judäischen Herrschaft übrig geblieben. Da brach auch der greise Jesaia in Klage über das verlorene Volk aus, das nicht im Glauben ἐπ᾽ ἐλπίδι παρ᾽ ἐλπίδα von Jahve seine Rettung zu erwarten wagte. Sein Leben schließt tragisch, da seine überirdische Hoffnung noch in nationaler Form lebte, von der sie sich nicht ganz losreißen konnte. Daß er seine Glaubenshoffnung nicht aufgab, ist sicher; ob wir jedoch nach diesem Schwanengesang (v. 2—9) noch einen geschriebenen Ausdruck dafür haben, ist fraglich.

2. Kult und Recht. c. 1, 10—20.

10 *Hört Jahves Wort, ihr Sodomsrichter,*
Horcht auf unsers Gottes Lehre, Gomorrhavolk.

11a *Was soll mir eurer Schlachtopfer Menge? so spricht Jahve.*
Ich bin satt der Widderbrandopfer und des Fettes der Kälber,

11b *Und das Blut von Farren und Schafen und Böcken gefällt mir nicht.*

12 *Wenn ihr kommt, mein Antlitz ʿzu schauen'*[a], *wer verlangt da von euch das?*
. . . . . *meine Höfe zertreten.*

13 *Bringt nicht mehr nichtige Gabe,* T[b] *sie ist mir ein Greuel.*
Neumond, Sabbat und Festberufung: Ich vertrag nicht Frevel und Fest!

14 *Eure Neumonde und Versammlungen, die haßt meine Seele;*
Sie sind mir zur Last geworden, bin zu tragen sie müde.

15 *Und breitet ihr eure Hände, schließ ich die Augen vor euch;*
Und betet ihr noch so viel, ich höre euch nicht.
Eure Hände sind ja voll Blut: 16 *Wascht, reiniget euch!*
Entfernt eurer Werke Bosheit aus dem Reich meiner Augen!
Laßt Böses, 17 *lernt Gutes tun, ja fraget nach Recht!*
Bringt zurecht ʿden Bedrängten'[c], *sachwaltet der Waise, für Witwen streitet!*

18 *Kommt, wir wollen zusammen rechten, so spricht Jahwe:*
Sind wie ʿKarmesin'[d] *eure Sünden, sie müssen schneeweiß sein,*
ʿUnd'[e] *sind sie so rot wie Scharlach, sie müssen gleichen der Wolle.*

19 *Wollt ihr und hört, so esset die Güter des Landes;*
Wollt ihr nicht und wehrt euch, so müßt Schwerter ihr ʿfressen'[f].
Denn Jahves Mund hat geredet.

a) l לִרְאוֹת c ⅁. — b) del קטרת. — c) l חָמוּץ c ⅁. — d) l כשני. — e) ins ו mt c Mss. ⅁ ⅀. — f) l תֹּאכְלוּ.

Die mächtige Rede zeigt in v. 10—17 fast durchweg Fünferpaare. Nur in v. 11^{b}. 12 scheint einiges zu fehlen, so daß Metrum und Parallelismus gestört sind, und v. 16^{b}. 17 liegen zwei Sechser statt der Fünfer vor. Man nennt den Fünfer gern den elegischen Vers, besser heißt er der lyrische im Unterschied vom epischen Siebener. Doch Prophetie ist nicht einfach Poesie; sie bedient sich der poetischen Form nur zur Erzielung der größtmöglichen Sprachwirkung, die hier in der göttlichen Anklage durch den Fünfer erreicht wird. Hinter v. 10—17 liegt eine größere Pause, und v. 18—20, mit einem Aufgesang (v. 18^{a}), zwei Fünferpaaren (v. 18^{b}. — 19. 20$^{ab\alpha}$) und einem Abgesang (v. 20$^{b\beta}$) könnte eine Rede für sich sein (Du), deren Inhalt sich freilich mit v. 10—17 berührt, so daß man v. 10—20 doch als Ganzes betrachten kann. Scheinbar hängt v. 2—9 mit v. 10—20 eng zusammen, da Sodom und Gomorrha (1, 9) in v. 10 wiederkehren. Indessen sind in v. 9 Sodom und Gomorrha Bilder der Zerstörung, in v. 10 Bilder der Sünde, der zwar die Zerstörung droht, aber keineswegs auf dem Fuße gefolgt ist. Auch enthält v. 10—20 ein neues Thema gegenüber v. 5—9, da jetzt von Kult und Recht gesprochen wird. Auch zeitlich tritt ein Unterschied hervor. Denn die Kostbarkeit und Regelmäßigkeit des an Sabbaten, Neumonden und Festen geübten Gottesdienstes deutet keineswegs auf eine Zeit nationalen Zusammenbruchs. Der Acker, den oben (v. 7) Fremde verzehren, ist jetzt (v. 19) wohlbestellt in der Hand der Judäer. Demnach stammt v. 10—20 wahrscheinlich aus einer früheren Periode der Wirksamkeit Jesaias. Gewiß sind Kult und Recht zu allen Zeiten unvollkommen gewesen, wofür aus Jesaias Spätzeit in c. 28, 7 ff. 29, 13 genügende Zeugnisse vorliegen. Doch hat Hizkia (720—692) sich gegenüber seinem Vater redlich, wenn auch mit schwacher Kraft, um Reformen bemüht (2 Reg 18, 2 ff.); auch hat sich Jesaia, der in seiner Frühzeit den Kampf gegen die innere Verwahrlosung mit Leidenschaft führte (2, 6 ff. c. 3. c. 5. c. 9, 7—10, 4), in Hizkias Zeit mehr weltgeschichtlicher Betrachtung zugewandt. Man darf also v. 10—20 selbständig gegenüber v. 2—9 stellen und aus Jesaias Frühzeit ableiten. Das Stichwort „Sodom und Gomorrha“ hat später zur Verbindung der beiden Stücke geführt, wahrscheinlich durch Jesaias Hand selber, aus der wir den Prolog empfangen haben. — v. 10. Angeredet mit שִׁמְעוּ ‖ הַאֲזִינוּ (cf. v. 2^{a}) werden die Sodomsrichter und das Gomorrhavolk. Zum Stabreim עַם עֲמֹרָה ist zu bemerken, daß die beiden ע lautlich nicht gleichwertig sind, da das erste arabischem *ʿain* (ع), das zweite arabischem *ghain* (غ) entspricht. In קְצִין a. *qâḍî*[*n*] „Richter“ scheint eine Grundform *qāṣî-n* mit Nunation vorzuliegen (√קצי); denn eine Wurzel √קצן gibt es nicht. Die Bedeutung ist wie im arabischen „Ḳadi“ der Richter; in Jerusalem bezeichnet das seltene Wort die Mitglieder des Magistrats (3, 6 f. 22, 3. Mi 3, 1. 9). Der *senatus populusque Hierosolymitanus* wird wegen seiner inneren Verderbtheit mit Sodom und Gomorrha verglichen, ohne daß auf die von J (Gen 19, 1 ff.) hervorgehobene sodomitische Sünde Nachdruck gelegt würde. Doch steht unter dem Stichwort: „Sodom und Gomorrha“ die ganze folgende Verwerfung des Gottesdienstes, der nicht an sich, sondern wegen seiner entsittlichten Kultträger

abgelehnt wird. Daß in der Anrede die Priesterschaft fehlt, der Kult und Recht in erster Linie anbefohlen war, erklärt sich so, daß Jesaia als Prophet selbst die priesterliche Funktion übernimmt, mit דְּבַר יהוה und תּוֹרָה an Stelle von Gottes Priester auftritt. Im דבר יהוה fassen sich die alten Gottessprüche seit Dekalog (Ex 34, 28) und Bundesbuch bis zum Deuteronomium (Dt 1, 1a) zusammen; die Gotteslehre (תורה), ob mündlich (Ex 16, 4. Hos 8, 1) oder schriftlich (Hos 8, 13), wird seit alters vom Priesterstande verwaltet (Dt 33, 8—11. Mal 2, 6 ff.). Schließlich hat der Torabegriff alles, דברים, מצוה, חקים ומשפטים, in sich aufgenommen (cf. Dt 4, 44. 45) und ist zum Pentateuch herangewachsen, wahrscheinlich durch Ezra (Ezr 7, 1 ff. Neh 8, 1. 10, 30). Dieser priesterlichen Tora steht an unserer Stelle die prophetische wie die intermittierende Quelle der perennierenden gegenüber. Jesaia redet im vollen Bewußtsein, der Offenbarungsträger Gottes zu sein; er hat einen höheren Inhalt als die Priesterschaft zu verkünden. — v. 11. Es scheint, daß Behörde (קציני) und Volk eine große Opferfeier (רב וְבִחֵיכֶם) veranstaltet haben, als Jesaia dazwischentritt, etwa zu Laubhütten im Herbste, das wir als althebräisches Fest kennen (Ex 34, 22. 23, 17. Dt 16, 13 ff. Lev 23, 39 ff.). Mit זֶבַח „Schlachtopfer" ist das blutige Hauptopfer im israelitischen Kult bezeichnet; die spätere Liturgie ist uns in Lev 3 erhalten. Darnach war der זבח, auch זֶבַח שְׁלָמִים „Vollopfer" genannt (cf. Am 5, 22 שֶׁלֶם), von Frucht und Weinopfern begleitet. Vom Fleischopfer gingen die Fettstücke auf dem Altar in Rauch auf; die rechte Brust und Keule kam an den Priester, das übrige wurde als Opfermahl verzehrt. Neben den Schlachtopfern werden die Brandopfer (עולות) genannt. Die עוֹלָה (Lev 1) verhält sich zum זֶבַח so, daß bei ihr das ganze Opfertier verbrannt wird, also kein Anteil an Priester oder Opferer fällt (cf. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 69 ff.). Sie wird hier dargebracht von Widdern (אֵיל); bekannt ist aus der späteren Liturgie das regelmäßige Morgenopfer, später durch ein Abendopfer ergänzt, wobei alltäglich ein Lamm verbrannt wird. Neben den Widdern stehen Mastkälber (מְרִיא), deren Fettstücke für Jahve bestimmt sind; daneben werden Farren (פַּר), Schafe (כֶּבֶשׂ) und Böcke (עַתּוּד) genannt, so daß alle drei Hauptopfertiere, Rind, Schaf, Bock, beteiligt sind, wie es bei Abrahams archaischem Bundesopfer (Gen 15, 9 ff. J) der Fall war. 𝔊 läßt freilich כבשים weg, was Buhl billigt. Indessen metrisch würde der Vers dann zu kurz, so daß man es besser beibehält. Gegenüber v. 11a ist v. 11b nicht vom Fleisch, sondern vom Blut der Opfertiere die Rede, in dem bekanntlich die Seele (נפש) wohnte (Lev 17, 11) und das bei Sühnriten die Hauptrolle spielte. Doch mag Jahve das Opferblut als Versöhnungsmittel nicht anerkennen, wie das einhebige (לֹא חָפַצְתִּי) sagt. Jesaia lehnt also den Kultus als Begründung der Gemeinschaft zwischen Gott und Volk ab. Damit steht er auf Amos Schultern (Am 5, 21 ff.), dessen Prophetie auf den jungen Jesaia sichtbar eingewirkt hat. Noch leidenschaftlicher bekämpft Hosea die Kultreligion, auch in ihrer reinsten Gestalt (6, 1—6), und ebensowenig will sein großer Geistes- und Stammverwandter Jeremia vom Kultus etwas wissen (Jer 7, 22 f.). Alle

diese Propheten kennen aber schon die Mosereligion als kultlos (Am 5, 25. Hos 6, 7. 12, 9. Jer 7, 22f.), da sie Kultgesetze aus der Wüstenzeit leugnen, auch wenn ihnen alte Kultbräuche wie das Passa oder das Bundesopfer (Ex 24, 4—8) schwerlich unbekannt waren. Wellhausen sieht die großen Propheten des achten Jahrhunderts als Schöpfer der kultlosen Religion an. Doch Sellin, Mose S. 31ff. u. ö. hat mit Recht die kultlose Wurzel der Jahvereligion bis zu Mose hinauf verfolgt. Daß der Dekalog, dessen Bekanntschaft bei Hosea (4, 2) und Jeremia (7, 9) feststeht, keinen Opferkult gebietet, ist ein schwerwiegendes Zeugnis für die unkultische Anschauung seines Schöpfers, der nach bester Überlieferung Mose gewesen ist. — v. 12. In v. 12 liegen metrische Schwierigkeiten. Buhl nimmt hinter v. 12^{a} den Ausfall einiger Worte an, bekommt dann aber in v. 12^{b} die unpassende Vorstellung, daß „von den Händen“ das „Zertreten“ der Vorhöfe ausgesagt wird. Duhm nimmt zu v. 12^{a} richtig v. $12^{b\alpha}$ als Nachsatz: „Wenn ihr kommt, . . . wer hat das von euern Händen verlangt?“, verbindet aber nach 𝔊 v. $12^{b\beta}$ als Objekt mit $13^{a\alpha}$, wodurch neue metrische Schwierigkeiten entstehen. Wahrscheinlich ist hinter v. $12^{b\alpha}$ ein Dreier ausgefallen, zu dem v. $12^{b\beta}$ als Zweier gehört. Doch könnte außerdem ein ganzer Fünfer weggefallen sein, da jetzt auch der *Parallelismus membrorum* unvollständig ist. Der erste Fünfer (v. $12^{ab\alpha}$) ist metrisch unverdächtig: *mî biqqeš zōt mijjed'kem* sind zwei Hebungen. In לְרָאוֹת פָּנַי = ″ לְהֵרָאוֹת פ 𝔊 *ὀφθῆναι μοι* „zu erscheinen vor meinem Angesicht“ liegt eine sehr gequälte Syntax vor (gg Kg); denn פנים ohne את oder אל im präpositionellen Sinne „*coram*“ ist unnatürlich. 𝔖 hat *l'meḥzē 'appaj* = לִרְאוֹת פָּנַי „mein Antlitz zu schauen, was allein Sinn gibt. Wir haben eine masoretische Korrektur wie Ex 34, 24. Dt 31, 11 (statt לִרְאוֹת), Ex 23, 15. 34, 20 (יֵרָאֶה statt יֵרָאוּ), um die althebräische Vorstellung des Gottschauens zu vermeiden (cf. ψ 42, 3. 84, 8). Dies Theologumenon ist älter als 𝔊, wo es auch auf Ex 24, 11 ausgedehnt ist. Der alten Frömmigkeit war der Begriff des Gottschauens bekannt (cf. ψ 11, 7. 27, 4. 63, 3). Während sich im kultisch ungeschützten Zustande damit Todesangst und Schrecken für den Menschen verband (Ex 33, 18ff. Jes 6, 5), bezeichnete er in der Kultfrömmigkeit den Gipfelpunkt des religiösen Genusses am Heiligtum (cf. Ex 23, 15. 17. 34, 24. ψ 42, 3. 84, 8. — 27, 4. 63, 3). Daß sich der Ausdruck ursprünglich auf ein Kultbild bezogen und sich nach seinem Wegfall erhalten habe (Baudissin in ARW 18, 173ff.), ist abzulehnen, da weder in der Väterreligion noch bei Mose ein Kultbild vorhanden war. Eher geben die Einzelerscheinungen im *ἱερὸς λόγος* der Heiligtümer (Jud 6, 10ff. 13, 15ff. 2Sam 24, 17ff.) Aufschluß. Wie dem Gründer des Heiligtums der מלאך יהוה erschienen war, um in der Opferflamme aufzufahren, so glaubte die Opfergemeinde, die himmlische Gestalt im Opferrauch zu sehen. Im Kultus überfiel sie der heilige Schauer angesichts der Gegenwart Gottes. Wenn nun Jesaia gegenüber dem volkstümlichen Verlangen, Gott zu schauen, erwidert, wer denn solches (זאת) von ihrer Hand (מידכם) verlangt habe, so kann sich diese Abwehr unmöglich auf לראות פני beziehen, da dieser Vorgang nicht mit den Händen geschieht. Auch auf dem

Pronomen: „Eure Hand“ kann nicht der Nachdruck liegen (gg Di-Ki), als würden die Sünder im Gegensatze zu anderen abgewiesen. Sondern der Nachdruck liegt auf ואת; aber dies bezieht sich nicht auf das Gottschauen, sondern auf die Opfergabe in den Händen der Festgemeinde (Du). Jahve will keine derartigen Opfer, wie sie v. 11 aufgezählt sind; vielmehr soll die Begegnung mit Gott (לְרָאוֹת פ״) eine kultlose, rein innere Begegnung sein. Entrüstet muß Jahve auch das Schauspiel abgewehrt haben, daß die Opfertiere, die in Scharen herangeführt wurden, „seine Vorhöfe zertreten (רמס חצרי 𝔊 *τὴν αὐλήν μου*)“. Gemeint ist zunächst der äußere Vorhof, auf dem die Massen zusammenkamen, der innere Vorhof (1 Reg 7, 12), in dem die Tiere geschlachtet wurden, nicht ausgeschlossen. — v. 13. Objekt zu לֹא תוֹסִיפוּ ist nicht רמס חצרי (𝔊 Du), sondern הָבִיא מִנְחַת שָׁוְא Was schon in v. 12 ואת abgelehnt ist, wird durch v. 13 verstärkt. Unter מנחה ist neben den blutigen Opfern (v. 11) gewöhnlich das Fruchtopfer zu verstehen (Lev 2), was auch hier gemeint sein mag, da von einem mannigfaltigen Opferfeste die Rede ist, obwohl מנחה gelegentlich auch vom blutigen Opfer vorkommt (Gen 4, 4 f. 1 Sam 2, 17. Mal 1, 11). מנחת שוא ist leeres Opfer ohne Inhalt, also bloßes *opus operatum*; מנחה zu lesen (Du Bhl) und שוא entweder als Prädicat zu קטרת zu ziehen: „nichtig ist Rauchopfer“ (Du) oder zu streichen (Bhl), ist ganz unnötig. Wohl aber überlastet קטרת den Fünfer (v. 13ª) und ist zu entfernen (Bhl). Nicht das Rauchopfer, dessen Existenz an sich zu Jesaias Zeit schon durch den Rauchopferaltar (6, 7. 1 Reg 7, 48) feststeht (cf. Eerdmans, AT. Studien 4, 28 ff., Löhr, Räucheropfer S. 13 ff.), sondern die מנחת שוא ist Jahve ein Greuel (תּוֹעֲבָה). Die Wurzel √תעב „unrein sein“ mit ägyptischem *wʿb* „rein sein“ gleichzusetzen (s. Genesiskommentar[2.3] S. 253), hat Yahuda, Die Sprache des Pentateuch, ein gutes Recht (gg Begrich in ZS 7, 101 f.); auch das hebräische טהור heißt „rein“ und „unrein“ (Lev 4, 12. 6, 4); *Pi* תִּעֵב, *Hi* התעיב und *Ni* נתעב sind von תועבה denominiert (Bhl). Auch v. 13ᵇ ist als Fünfer zur Not lesbar, wenn man in *lô-ûkal-ʾāwn waʿaṣārâ* zwei Hebungen sieht, so daß das freilich sonst späte קְרֹא מִקְרָא „Berufung der Festversammlung“ nicht gestrichen werden muß (gg Schwally in ZAW 11, 257; Bhl). Über חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת (2 Reg 4, 23. Am 8, 5. Hos 2, 13) ist seit dem Bekanntwerden des babylonischen *šapattu* viel gehandelt (Pinches in PSBA 26, 51 ff.; Meinhold, Sabbat und Woche; id in ZAW 29, 81 ff.; Hehn, Siebenzahl und Sabbat u. a.). Der Neumond (חֹדֶשׁ), der später für althebräisches יֶרַח „Monat“ gebraucht wird, war zu Davids Zeit Familienfeiertag (1 Sam 20, 1 ff.); noch in später Liturgie ist er durch besondere Opfer ausgezeichnet (Ez 46, 6 f. Num 28, 11 ff.), wofür auch unsre Jesaiastelle schon spricht. Im parallelen Sabbat (שַׁבָּת) sieht man seit Pinches und Meinhold gern den Vollmondstag, da babylonisches *šapattu* auf einem Kalendarium als 15. Monatstag, demnach als Vollmondstag, vorkommt. Unmöglich ist es nicht, daß zu Moses Zeit, also im Dekalog, dieser Sinn noch vorliegt. Doch zu Jesaias Zeit, als in Judäa die siebentägige Woche längst entwickelt war (Gen 8, 10. 12. 29, 15 ff. J), hat man gewiß an den Sabbat am siebenten Tage zu denken, der gleich dem Neumond auch am Tempel be-

sonders gefeiert wurde, wo ein doppeltes Aufgebot der Schloßwache nötig war (2 Reg 11, 5 ff.). In Neumond, Sabbat, Festversammlung (Ex 12, 16. Lev 23, 8 f. 21. 24. 27. Num 28, 18 u. ö. מִקְרָא) ist אָוֶן וַעֲצָרָה „Frevel und Festzeit“ enthalten, eine von Jahve verschmähte *contradictio in adjecto*. Syntaktisch scheint es aus rhythmischen Gründen Objekt zu לֹא אוּכַל zu sein (cf. Hi 42, 2. ψ 101, 5), obwohl לֹא אוּכַל auch Regens von v. 13$^{b\alpha}$ sein könnte, so daß און ועצרה ein entrüsteter Ausruf wäre. Für אוכל schlägt Marti in ZAW 11, 257 אָבִיל (Jer 6, 11. 10, 10) von כוּל vor, was erwägenswert ist. Mit עֲצָרָה „Fest“ (Am 5, 21. 2 Reg 10, 20) scheint ursprünglich der „Bannkreis“ bezeichnet zu sein, der dem Profanen entzogen ist (cf. 1 Sam 21, 6. Jer 36, 5. Neh 6, 10). 𝔊 *νηστεία* liest für און vielmehr צוֹם, also eine Parallele, nicht einen Gegensatz zu עצרה, was Koppe, Schwally, Du, Ma, Bhl bevorzugen. Nach Mowinckel, Psalmenstudien 1, wäre אָוֶן *mana* „Macht“, magische Kraft; doch von Magie ist im ganzen Zusammenhang nicht die Rede. Wirksamer ist es, און ועצרה „Frevel und Fest“ als Gegensatz zu fassen; nicht das Fest an sich, sondern das unheilig begangene verwirft Jahve. — v. 14. In v. 14. — 15^{a}. — 15^{b}. 16^{a} liegen drei klare Fünferpaare vor. Man beachte die Steigerung des göttlichen Affekts: v. 11 „Ich mag nicht“; v. 13 „Ich vermag nicht“; v. 14: „Meine Seele haßt“. Zum *Perfektum* שָׂנְאָה נַפְשִׁי cf. v. 3 (התבונן und ידע). Neben מוֹעֲדֵיכֶם hat man ansprechend חַגֵּיכֶם für חדשיכם vorgeschlagen (Am 5, 21. 8, 10. Hos 2, 13. 9, 5. Ez 45, 17. 46, 11). Gegenüber חַג „Fest“, das besonders auf die drei großen Ackerfeste des Jahves angewandt wird (Ex 10, 9. 34, 25. — 23, 15 f.), ist מוֹעֵד „Begegnung“ der weitere Begriff. Bei אֹהֶל מוֹעֵד „Begegnungszelt“ handelt es sich um die Begegnung Gottes mit Mose, womit vielleicht das spätere עֵדָה = *ἐκκλησία* „Gemeinde“, sofern sich Gott mit ihr begegnet, zusammenhängt. Doch ist מועד jede ausgerufene „Festversammlung“ (Thr 1, 15. 2, 7. 22. Hos 9, 5), ja auch die „Versammlung“ (Num 16, 2. Hi 30, 23) im profanen Sinne, sowie der natürliche (Gen 1, 14. Hos 2, 11. Jer 8, 7) oder verabredete (Gen 21, 2. 2 Sam 20, 5) Zeitpunkt. Diese Monats- und Jahresfeiern sind Jahve zur Last (לְטָרַח Dt 1, 12) geworden, die ihn ermüdet (cf. 7, 13. Jer 6, 11. 9, 5. 15, 6. 20, 8 לאה), da sich das Volk nicht zu geistiger Begegnung mit ihm entschließt. — v. 15. Zu den Opfern und Festen tritt v. 15^{a} das Gebet als von Jahve verworfen. Gerade hieran kann man sehen, daß nicht der Kultus als gottesdienstliche Form, sondern wegen seines entseelten Inhaltes abgelehnt wird. Denn das Gebet an sich gehört zu jedem Gottesdienste, aber wenn es nicht in Geist und Wahrheit geschieht, ist es heidnisches Plappern. Die Geste des Ausbreitens (*pâris-kĕm*) der Hände mit der inneren, empfangenden Handfläche (כַּפֵּיכֶם) nach oben gerichtet, veranschaulicht uns die Gestalt des öffentlichen Gebetes (cf. 1 Reg 8, 54). Jahve soll die leeren Hände füllen, aber er verschließt seine Augen davor, ein höchst eindrucksvoller Anthropomorphismus. Neben der sichtbaren Geberde steht das hörbare Wort des Gebets (תְּפִלָּה), das ursprünglich wohl die Anrufung der göttlichen „Entscheidung“ (cf. 16, 3 פְּלִילָה; 28, 7 פְּלִילִיָּה) bedeutet (cf. 1 Sam 2, 25 פָּלַל „entscheiden“;

התפלל „Entscheidung suchen“, „beten“). Wir haben Spuren liturgischer Gebete (cf. Dt 26, 3 ff. Hos 6, 1 ff. Jer 14, 1 ff.), freilich prophetisch geläutert, die zu sammeln sich lohnen würde. Das hier gemeinte Gebet wird den Früchten des Landes gegolten haben. Doch Jahve hört nicht zu, wenn sie beten, da es keine herzlichen Gebete sind. v. 15^{b} leitet das nächste Fünferpaar ein und sollte das *Sôph pasûq* davor statt dahinter haben. Die zum Gebete erhobenen Hände sind wirklich voll Blut zu denken, nämlich vom Opferblut benetzt, das als Versöhnungsmittel Jahve entgegengestreckt wird. Aber für Jesaia werden die blutigen Hände zum Bekenntnis der Blutschuld (דָּמִים), die die Betenden durch Gewalttat auf sich geladen haben. — v. 16. Die Schuld muß erst getilgt sein, ehe wirkliches Beten möglich ist. Das „Waschen“ (רַחֲצוּ) und das stets sittlich zu verstehende (Gr) „Reinigen“ (2. *Pl. Hitp.* הִזַּכּוּ = הִתְזַכּוּ von √זכה G.K.^{28} § 54^{d}) soll Bild innerer Läuterung sein, wie der nächste Fünfer beweist. Die Formel רַע מעלל[יכם] „Untat“ auch Dt 28, 20. Jer 4, 4. 21, 12. 23, 2. 22. 25, 5. 26, 3. 44, 22. Hos 9, 15; מעלל *facinus* (3, 8. 10) bedeutet in der alten Sprache mehr die Untat als die Guttat (cf. 12, 4 עֲלִילָה). — v. 16^{b}. 17. Wie v. 15^{b} metrisch zu v. 16^{a}, so gehört v. 16^{b} metrisch zu v. 17. Wir haben hier nicht ein Fünferpaar, sondern ein Sechserpaar, das den Abschnitt abschließt. Vom Kultus, der mit blutbefleckten Händen dargebracht wird, ist die Rede unmerklich auf das Rechtsgebiet übergegangen. Nicht Kult, sondern Recht fordert Jahve. Das Recht hat aber wie schon im Dekalog eine sittliche Wurzel, die im Gegensatz טוֹב וָרָע ausgedrückt ist. Wie טוב und רע (5, 20. 7, 15. 16^{a} cf. Am 5, 14), so sind auch die absoluten Infinitive הֵיטֵב : הָרֵעַ konträre Gegensätze, die älter sind als alles positive Recht (Gen 3, 3 ff.), vielmehr den sittlichen Urgegensatz bedeuten. Die Streichung von v. 16^{b}. 17$^{a\alpha}$ (Chey Du Ma) ist ganz ungerechtfertigt. Daß sie vom Bösen ablassen (חדל), das Gute lernen (למד) sollen, beweist, daß sie bis jetzt nur das Böse getan haben. In מִשְׁפָּט steckt eigentlich der „Rechtsbrauch“, also das normale Gewohnheitsrecht, aus dem aber die „Rechtsnorm“ zu erheben ist, wie משפט an unsrer Stelle zu verstehen ist. Der Rechtsnorm gilt es nachzuspüren (דרש), um ihr auf den Grund zu kommen, sowie דרש יהוה (Am 5, 4. 6) die Erkundung des göttlichen Willens bedeutet. Die Abhandlung von Hertzberg in ZAW 40, 256 ff. 41, 16 ff. über משפט trifft nicht immer das Richtige. Der zweite Sechser beginnt mit אַשְּׁרוּ חמוץ. Während es vorher um die sittlichen Begriffe ging, so jetzt um die betroffenen Personen. Man erwartet in חמוץ, יתום, אלמנה drei Personen verwandter Lage. Die Punktation חָמוֹץ „Bedrücker“ ist daher abzulehnen; auch ist die Nominalform *phâʿôl* aramäisch, nicht hebräisch, da ψ 71, 4 חוֹמֵץ bietet. Vielmehr ist mit 𝔊 *ἀδικούμενος* 𝔖 *ṭ'lîmâ* = חָמוּץ „bedrückt“ zu lesen. Die Bedrückten, Waisen und Witwen, die sich im Rechtsgang (*ius*) nicht durchsetzen können, sind seit alters auf das Gottesrecht (*fas*) angewiesen, das nicht juristischer, sondern sittlicher Art ist (cf. Ex 22, 17 ff.), worauf Jesaia mit Absicht dringt. Richter und Volk sollen mithelfen, daß dies Gottesrecht, das im Dekalog die Grundlage der Nationalreligion geworden ist, im Volksleben gegenüber den Schwachen geübt wird.

Von der Wurzel √אשר „gradaus“ gehen (Prov 9, 6 Gr), von denen die eine Abwandlung „schreiten“ (cf. אַשּׁוּר „Schritt“), die andre „Glück haben“ bedeutet, ist in אַשְׁרוּ die erste anzunehmen: „Schaffet Bahn“ (cf. 3, 12. 9, 15), so daß er sich wieder bewegen kann. In √שפט ist sowohl die Rechtsprechung (Ex 18, 22. 26 c. *acc.* — Jes 2, 4. 5, 3 c. בֵּין) als die Rechtsherstellung (11, 4. Prov 29, 14 c. acc.) enthalten, hier der zweite Sinn. Ebenso ist ריב c. acc. die Führung der Rechtssache zugunsten der Witwe (51, 22). Die Gesundheit einer Rechtsordnung bewährt sich nicht im juristischen, sondern im sittlichen Recht. Nach Jesaia verhalten sich Kultus (v. 11—15ª) und Recht (v. 15ᵇ—17) nicht so, daß der Kultus die falsche, das Recht die wahre Form des Gottesdienstes wäre. Vielmehr ist der Kultus die Form der Religion, das Recht die Form der Sittlichkeit; wie er den entseelten Kultus bekämpft, so das entseelte Recht. Die Verwandtschaft mit Amos ist bei ihm größer als die mit Hosea.

Die mangelnde Verbindung von v. 18 ff. mit dem Vorigen ist schon von Ewald und Dillmann bemerkt worden; doch muß die ursprüngliche Stellung auf sich beruhen. Jahve, der wiederum spricht (cf. v. 11 יאמר יהוה), fordert Israel zum Rechtsgang heraus, bei dem er selbst freilich nicht Partner, sondern Richter ist. — v. 18. Angeredet ist in seinen Wortführern das ganze Volk, dessen Schicksal bestimmt wird. Die Wurzel √וכח „gerade sein [?]“, meist im *Hiph* הוכיח „schlichten“, „zurechtweisen“ (2, 4. 11, 3. 4), steht hier im reciproken *Niphʿal* (Hi 23, 7), im *Hitpael* medial (Mi 6, 2). Der folgende Rechtssatz (v. 18ᵇ) ist verschieden gedeutet worden. Luther u. a. sahen darin eine Gnadenverheißung: „Mögen sie rot sein, sie sollen weiß werden“. Das ist sprachlich möglich, verbietet sich aber durch den Zusammenhang, der eine Verheißung noch nicht rechtfertigt. Michaelis, Wellhausen, Buhl u. a. nehmen eine negative Frage an: „Können sie, wenn sie rot sind, weiß werden?“ Doch läßt sich dann die Fragepartikel (הֲ) schwer entbehren; auch entspricht eine solche Frage nicht der Form des Rechtsgangs (נוכח). Duhm denkt an Ironie: „Laßt sie nur weiß werden“ — es wird auch nicht gelingen. Doch der gleichgebaute folgende Doppelvers (v. 19. 20) enthält keine Ironie. Wahrscheinlich soll die Unbedingtheit und Absolutheit des göttlichen Rechtsgrundsatzes ausgesprochen werden. Auch blutrote Sünden müssen schneeweiß werden. Es gibt vor Gott keine Halbheit, als begnüge er sich mit einer Abschlagszahlung der Buße, sondern es muß volle Sühne geleistet werden, was dem Menschen freilich unmöglich ist. Der heilige Ernst der sittlichen Forderung wird also auf seinen reinsten Ausdruck gebracht; zugleich ist das Gericht damit gesprochen. Im einzelnen sind hier Subjekt die חַטָּאִים. Das Verhältnis חטא „Fehler“: חַטָּאָה „Sünde“ ist wie bei צֶדֶק „Ordnung“: צְדָקָה „Einordnung“ das von Gestalt und Motiv; die חַטָּאִים sind die zutage liegenden Verfehlungen. Für כשנים (Prov 31, 21) 𝔊 *ὡς φοινικοῦν* ist nach 4 Mss 𝔊𝔏𝔖𝔙 mit JDMichaelis u. a. כַּשָּׁנִי „wie Karmesin“ zu lesen; die Farbe wird aus den Eiern einer Schildlaus (תולע שני Ex 25, 4. 26, 1 a. *qirmiz*) gewonnen, die auf den Blättern von *quercus coccifera*, einer palästinischen Eichenart, sitzen. תּוֹלָע ist eigentlich das Tier selbst, dann

wiederum die Farbe (Thr 4, 5). Den Gegensatz bilden Schnee (שלג) und Wolle (צמר) mit gleichfalls naturreiner Farbe. Rot und weiß sind hier als Wesensgegensatz gefaßt; weiße Sünden gibt es in Wirklichkeit nicht. Die Sünden müssen zu Nichtsünden werden, wozu kein Mensch das Mittel hat. — v. 19. Milder klingt der nächste Vers, als wolle Jahve den Willen für die Tat nehmen. Während אָבָה meist in negativen Sätzen steht, also ein Nichtwollen ausdrückt, so daß Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwisssch. S. 66, nach arabischem *ʾabâ* „nicht wollen“ die gleiche Bedeutung auch für das Hebräische annimmt (cf. Köhler in ZS 4, 196 f.)., ist es hier der positive, freilich nur hypothetisch gedachte Wille, dagegen מֵאֵן der negative. Auf den Willen kommt es an, der sich im Gehorsam unter Gottes Forderung beugt (וּשְׁמַעְתֶּם). Die Güter des Landes (טוּב הָאָרֶץ cf. Gen 45, 18. 20. 23. Jer 2, 7) sind der Reichtum an Früchten und Acker. Das Land ist darnach nicht verwüstet, so daß wir eine andre Zeit haben als v. 5—9, wahrscheinlich Jesajas Frühzeit, noch vor dem syrisch-ephraimäischen Kriege. — v. 20. Der Ungehorsam aber, der in Empörung ausschlägt (וּמְרִיתֶם), bringt ihnen den Krieg ins Land. Die Konstruktion חֶרֶב תְּאֻכְלוּ „mit dem Schwert werdet ihr gefressen werden“, ist sehr gewaltsam. 𝔊 *μάχαιρα ὑμᾶς κατέδεται* = חֶרֶב תֹּאכַלְכֶם fordert stärkeren Texteingriff, als wenn man übersetzt: „Ihr werdet mit dem Schwerte gespeist werden“ (A Müller Wellh Buhl). Da freilich אָכַל „speisen“ mit doppeltem Accusativ nicht vorkommt, empfiehlt es sich, *Qal* תֹּאכְלוּ oder *Hophʿal* תָּאֻכְלוּ zu punktieren (Buhl). Buhl vergleicht arabisches: *ʾalḥamahu-ssaifa* „er gab ihm das Schwert zu essen“. Der Krieg ist also noch nicht im Lande, aber er droht; auch hier spricht das Bild für Jesajas Frühzeit. Der Abgesang bringt noch einmal die Versicherung, daß nicht Menschenwort, sondern Jahves Wort redet, in dem die Kraft der Erfüllung liegt, so daß v. 20$^{b\beta}$ wohl begründet ist (gg Gr a).

3. Zion. c. 1, 21—28.

21 *Ach, wie ist zur Hure geworden getreue Stadt,*
ʿZionʾ[a], *das einst voll Recht, wo Gerechtigkeit wohnte* T[b].

22 *Dein Silber ist worden zu Schlacken, dein Wein verwässert*[c];
23 *ʿAllʾ*[c] *deine Oberen sind verwildert und Gesellen der Diebe.*

Sie alle lieben Bestechung, nach Geschenken hastend.
Keine Richter hat die Waise T[d], *der Witwen Sache berührt sie nicht.*

24 *Drum raunt der Allherr, Jahve der Heere, der Gewaltige Israels:*
Ha, ich such Kühlung an meinen Bedrängern und Rache an meinen Feinden!

25 *Und reck aus gegen dich meine Hand . . . . . .*
Deine Schlacken ausschmelz ich ʿim Ofenʾ[e] *und all dein Blei tu ich ab*

26 *Und schaff Richter dir wieder wie einst und Räte wie zu Anfang.*
Darnach heißest Du neu Gerechtigkeitsburg, getreue Stadt.

27 *Zion durch Recht wird erlöst, seine Umkehrenden durch Gerechtigkeit;*
28 *Doch ʿes zerbrechenʾ*[f] T[g] *Sünder zumal, und wer Jahve verläßt, vergeht.*

a) ins ציון c 𝔊 mt c. — b) del ועתה מרצחים. — c) del במים et ins בכל. — d) l ריב pr וריב mt c. — e) l בַּכֶּרֶ pr כבר. — f) l ונשברו c 𝔊. — g) del פשעים ו c 𝔊 49.

Dies Gedicht ist ein Ganzes für sich, dessen Thema die קריה נאמנה ist, von der es ausgeht (v. 21) und zu der es zurückkehrt (v. 26). Es ist ein prophetisches Kleinod, wenn auch der Text nicht vollkommen ist. Der Klage (v. 21—23) folgt die Drohung (v. 24 f.), so wie in c. 5, 8 ff. dem Weheruf (הוי) die Drohung (לכן) zugeordnet ist. Darüber hinaus schließt das Gedicht mit einer Verheißung (v. 26), die jenen Weherufen fehlt. Die Figur des Messias fehlt darin, und so könnte man auf sehr frühe Abfassungszeit schließen. Denn seit dem Bruch mit Achaz im syrisch-ephhraimäischen Krieg (734) tritt die Messiasgestalt bei Jesaia auf (c. 7). Immanuelbild (7, 14 ff.), Weihnachtsbild (9, 1—6) und Isaidenbild (11, 1—9) lassen den Messias aus dem Hintergrunde des Gerichts hervortreten. Das Immanuelbild ist durch den syrisch-ephraimäischen Krieg fest datiert (c. 734); in ihm sehen wir aber den Messiasgedanken in Jesaia gewissermaßen entstehen, so daß Weihnachts- (9, 1—6) und Isaidenweissagung (11, 1—9) spätere Ausführungen des gleichen Themas sind. Allerdings könnte der Mangel einer Messiasgestalt in unserm Stück (v. 21—26) auch für Jesaias Spätzeit in Anspruch genommen werden; denn in ihr tritt sie wieder zurück (c. 28—31). Doch das lichte Bild von Jerusalems Vergangenheit spricht für Jesaias Anfangszeit; nach vierzigjähriger enttäuschungsreicher Wirksamkeit erschien es ihm anders. Auch ist die Schilderung des Rechtsverfalls in Jerusalem (v. 23) in Jesaias Frühzeit begreiflicher als unter Hizkia, der mit redlichem Willen für Reformen eintrat (2 Reg 18, 2 ff.), wenn auch seine Kraft schwach war. Gehört das Gedicht Jesaias Frühzeit an, so kann er doch selbst es in den Prolog seines Buches, der am Ende seiner Laufbahn entstand, aufgenommen haben. Man beachte, daß die drei Hauptstücke des Prologs (v. 2—9. 10—20. 21—26) eine gewisse Steigerung enthalten. Im ersten will der Gram über das Elend der Stadt schier über ihm zusammenschlagen; im zweiten wird die Umkehr zum Gehorsam wenigstens als möglich in Aussicht genommen (v. 18 ff.); im dritten siegt der Glaube an die Wiederkehr der alten Zeit, wo Recht und Gerechtigkeit herrschte (v. 26). Das Metrum in v. 21—26 ist mannigfach; das Wehe zeigt meist den Fünfer (v. 21—23); die Drohung mit der Verheißung (v. 24—26) als Grundform den Doppeldreier, der jedoch öfter (v. 24^{a}. 26^{ab}) durch zwei Cäsuren in den Sechser aufgelöst ist. Diese Mannigfaltigkeit erklärt sich aus dem Rhythmus des prophetischen Pathos. — v. 21. אֵיכָה „Wie sehr!“ ist der gewöhnliche Anfang des Klageliedes (cf. Thr 1, 1. 2, 1. 4, 1), die darum im hebräischen Kanon איכה heißen. Mit קִרְיָה נֶאֱמָנָה (cf. v. 26. 22, 2. 29, 1. 32, 13 [24, 14. 25, 2 f. 26, 5. 33, 20]) ist Zion gemeint, was 𝔊 *Σιών* hinter v. 21^{a} richtig hinzufügt. So steht Zion (1, 8) im Mittelpunkte des ganzen Prologs (v. 2—9. 10—20. 21—26). Das meist poetische קִרְיָה am *qirja* a. *qarja* „Stadt“ kommt in alten Ortsnamen des judäischen Gebietes, als קִרְיוֹת, קִרְיָתַיִם (Jos 15, 25. Am 2, 2. Jer 48, 24. — Num 32, 37. Jos 13, 19. Jer 48, 1. 23. Ez 25, 9) auch im moabitischen Ost-

jordanlande, wo Ruben und Gad saßen, öfter vor, während es dem Gebiete der Rachelstämme zu fehlen scheint. Verwandt ist קֶרֶת (Hi 29, 7. Prov 8, 3. 9, 3. 14 u. ö.), das im phönicischen *qart-ḥadašt* = *Carthago* enthalten ist, fraglich, ob auch קִיר in moabitischem קִיר מוֹאָב (15, 1 u. ö.). Von √אמן „sicher sein" (cf. 7, 9) gebildet, ist *pt. Ni* נֶאֱמָן „standhaft", „fest" im äußern (22, 23. 25) und inneren (8, 2) Sinne. Hier ist es innerlich gemeint (cf. v. 26 || עִיר הַצֶּדֶק) im Sinne der Treue, eine treue Magd Gottes, wie David ein עֶבֶד נֶאֱמָן seines Herrn war (1 Sam 22, 14). Das Bild der Ehefrau, das bei Hosea so bedeutsam ist, liegt schwerlich vor; Jesaia braucht es nie, und Abhängigkeit von Hosea ist bei ihm nicht festzustellen. Das Gleichnis der זוֹנָה, durch Hosea berühmt geworden, auf Jeremia und Hesekiel einwirkend, ist bei Jesaia selbständig entstanden. Einst war Zion voll Recht und Gerechtigkeit. In מָלְאָתִי liegt *Chireq compaginis* vor, das bei Verbaladjektiven und Participien (cf. 22, 14) im *Status constructus* recht häufig ist (G.K.^{28} § 90^{k}), wahrscheinlich aus erstarrtem Genitiv entstanden. Während מִשְׁפָּט die „Rechtsform" ist, die freilich auch „Rechtsnorm" werden kann (v. 17), ist צֶדֶק „Gerechtigkeit" stets sittlich, also inhaltlich bestimmt; es ist die sittliche Ordnung, wie צְדָקָה die sittliche Einordnung ist, so daß die Wurzel √צדק stets den Begriff des Sittlichen enthält. Daß Gerechtigkeit in Zion nächtigte — לין ist aus √לול differenziert —, deutet auf ihre bleibende Wohnung (cf. *Impf.* ילין), aus der sie Nachts nicht flüchtig weiter zog. Gegenüber den Abstracta מִשְׁפָּט und צֶדֶק fällt das gegensätzliche Koncretum מְרַצְּחִים „Mörder" auf. Da durch וְעָתָה מְרַצְּחִים auch der Fünfer gestört wird, liegt wahrscheinlich ein Zusatz vor (Du Ma Bhl). — v. 22. Mit dem Übergang in die zweite Person bei Anrede an das gegenwärtige Zion gegenüber dem alten, beginnt die Anklage. Edelmetall (כֶּסֶף) und Edeltrank (סֹבֵא cf. √סבא 56, 12 „trinken") sind verfälscht. Nicht nur sind dem Silber die Schlacken (סִיגִים „ungereinigtes Silber" cf. Prov 26, 23. 25, 4 כֶּסֶף סִיגִים) beigemischt, sondern das Silber ist in Schlacken verwandelt, ein paradoxer Ausdruck, wie wenn das Salz salzlos wird (Mt 5, 13). Auf sittlichem Gebiete gibt es keine Mischung, entweder gut oder schlecht. Schwierig ist zu סָבְאֵךְ das Prädicat מָהוּל, das 𝔊 umschreibt: [*οἱ κάπηλοί σου*] *μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι*. Nach *α'* *περιτετμημένος ὕδατι* (cf. *ϑ'* *περιῃρημένος* *σ'* *μεμιγμένος*) denkt man an √מול mit Nebenform √מהל nh. „beschneiden". Auf Fruchtbäume angewandt, kommt das Bild der Beschneidung im übertragenen Sinne vor (Lev 19, 23 ff.), aber nicht für verdorbene Frucht. Das seit Schultens verglichene *vinum castratum* enthält eine andere Vorstellung, da *castratio* und *circumcisio* zwei ganz verschiedene Dinge sind. Barth, Beiträge S. 3 und Nöldeke in ZDMG 40, 741 (Bhl) vergleichen dagegen nh. מוֹהל a *muhl* „Fruchtsaft", was gut passen würde. Wie das Silber zu Schlacken geworden ist, so der Wein zu ungegorenem Saft; beides hat seinen Charakter verloren. In במים wird eine Randbemerkung vorliegen (Du Bhl). — v. 23. Der erste Fünfer ist durch כל שריך wiederherzustellen. Unter Aufgabe der Bilder werden die verwahrlosten Zustände geschildert; der Zorn durchbricht die Klage. Das Wortspiel mit Stabreim *šāraik sôr'rîm* (cf. 1, 10 עם עמרה) beweist die nahverwandte

Aussprache von שׁ zu ס zu Jesaias Zeit. Der שַׂר ass. *šarru* ist der ernannte Beamte, nicht der geborene Älteste (3, 2 זקן); die שרים sind sowohl bei der Rechtsprechung (v. 23ᵇ), wie bei der Verwaltung beteiligt, bei der Bestechung und Durchstecherei eingerissen ist. Von √סרר ass. *sarâru* „widerspenstig sein" kommt סורר und 1, 5 סָרָה „Abfall"; חָבֵר „Genoß" von √חבר am *ḥᵃbar* aeth. *ḥabara* „binden" ist ein altes Wort (Prov 28, 24 cf. 25, 24), aber häufig erst später. Daß nur die „Diebe" (גַּנָּבִים) unter den Verbrechern genannt werden, erklärt sich aus der Tätigkeit der Beamten, die es mit Abgaben und Vermögen zu tun haben. Das שֹׁחַד von √שחד am. *š'ḥad* „schenken" ist das Begütigungs- (1 Reg 15, 19. 2 Reg 16, 3. Jes 45, 13), aber meist Bestechungsgeschenk (5, 23), schon im Bundesbuch verboten (Ex 23, 8); die שַׁלְמֹנִים „Befriedigungsmittel" kommen nur hier vor. Auch die Rechtsprechung, weniger die Anwaltschaft, liegt bei den שׂרים, mindestens in der Hauptstadt, während in den Landstädten die זקנים als geborene Richter noch eine größere Bedeutung hatten (Dt 19. 21). Wieder gehört zum Gottesrecht gerade der Eintritt für die gesellschaftlich Schwachen, Waisen und Witwen (cf. v. 17); gerade an ihrer Preisgabe erkennt man die Erkrankung des Rechtssinns. Ihre Rechtssache kommt gar nicht an die Richter weil sie keine Trinkgelder zu bezahlen haben. In v. 23ᵇ ist der Fünfer durch ריב statt וריב herzustellen (Ki). — v. 24. Da offenbart sich (נאם) Gott in voller Majestät als Hüter des Rechts. נְאֻם ist, entgegen der gewöhnlichen Meinung, kaum ein Particip, sondern ein Infinitiv (= *n'ōm*) von √נאם a. *na'ama* „raunen" (Jer 23, 31); gemeint ist stets ein Prophetenspruch, hinter dem Gott steht. Die Stellung v o r dem erfolgenden Spruch kommt nur in altertümlicher Sprache vor (Num 24, 3 f. 15 f. 1 Sam 2, 30. 2 Sam 23, 1. Prov 30, 1. ψ 110, 1. Zak 12, 1); נאם יהוה steht meist dazwischen oder dahinter. Feierlich ist auch das artikulierte הָאָדוֹן 𝔊 *ὁ δεσπότης* (3, 1. 10, 16. 33. 19, 4), bei Jesaia beliebt, sonst selten (Ex 23, 17. 34, 23. Mal 3, 17), das die Allherrschaft bezeichnen soll; das suffigierte אדני (s. zu 6, 1. 9, 7) dagegen scheint im Jesaiabuche meist Korrektur für יהוה zu sein. Auch יהוה צְבָאוֹת — 𝔊 אAQ [*ὁ δεσπότης*] *Κύριος σαβαώθ* (gg 𝔊 B [*κύριος*] *ὁ δεσπότης σαβαώθ* 𝔊 V 87 om *ὁ δεσπότης*) — läßt den Begriff der Allmacht durchklingen (cf. 1, 9. 6, 3). Ein drittes Attribut ist אֲבִיר יִשְׂרָאֵל „der Gewaltige Israels". Die masoretische Unterscheidung zwischen אָבִיר, das nur von Gott, und אַבִּיר, das von Geschöpfen gebraucht wird, ist künstlich. Alt, Gott der Väter S. 21 sieht in אביר ישראל (cf. Gen 49, 24 אֲבִיר יַעֲקֹב) den *θεὸς πατρῷος* vormosaischer Zeit. Freilich sind Israel und Jakob ursprünglich Eponymi zweier verschiedener Stammesgruppen, doch mag durch Mose der אביר יעקב zum אביר ישראל geworden sein. Daß die Grundbedeutung von √אבר auf die dynamistische *mana*-Vorstellung weise (Caspari in ZS 6, 71 ff.), scheint mir unbewiesen. Israel ist auch hier Gesamtbegriff des Gottesvolkes (cf. 1, 3), Nordreich und Südreich umschließend. Allherr, Jahve der Heere, Gewaltiger Israels bedeuten drei ineinanderliegende Ringe des Machtkreises Gottes. הוֹי „Hei" (18, 1) ist Ausdruck höchster Leidenschaft, hier kein Weheruf. Während √נחם „atmen" ist — *Pi* „Atem schaffen", „trösten"; *Ni* „sich Atem schaffen", d. i. ent-

weder „schwer atmen“, „seufzen“, „bereuen“ oder „Erleichterung suchen“, bedeutet √נקם die Rache. Doch sind die beiden *Niph'al*-Formen hier Synonyma wie צָרַי „meine Bedränger“ und אוֹיְבַי „meine Feinde“. Jahve nennt das Unrecht eine Feindschaft wider ihn selbst, womit die Wurzel der Sünde bezeichnet ist. — v. 25. Das Tristichon inmitten von Distichen ist auffallend; wahrscheinlich ist hinter v. $25^{a\alpha}$ ein dreihebiges Parallelglied ausgefallen. Mowinckel, Jesaia S. 59) vermutet einen Zweier (קְרִיָה בָגוֹדָה), was weniger gut ist. Jahves Hand wendet sich, reckt sich gegen Zion; das fehlende Glied hat wahrscheinlich den Zornesschlag genannt, der es trifft und einem Brande verglichen sein mag; denn v. $25^{a\beta b}$ hält das Bild vom Feuerbrand fest. Aber er soll nicht schlechthin vernichtend sein, sondern eine Läuterung, ein Ausschmelzen aller Schlacken bedeuten, so daß hier auf den Restgedanken angespielt wird, der von Anfang an (cf. 6, 13. 7, 3 שְׁאָר יָשׁוּב) entscheidend für Jesaias Prophetie ist und nach dem Bruch mit Achaz mächtig hervordringt. Zions Schlacken (סיגים), die freilich bereits sein Wesen ausmachen (v. 22), sollen ausgeschmolzen, die Bleibestandteile (בְּדִיל „Blei“ von √בדל „abscheiden“) sollen alle entfernt werden. Die Wurzel √צרף am *ṣ'raph* ass. *ṣurrupu* ist gemeinsemitischer Kunstausdruck für Metallschmelzen. Der צוֹרֵף „Silberschmied“ gehört der altisraelitischen Kultur an (Jud 17, 4); צָרוּף ist geläutertes Metall. In כַּבֹּר „wie mit Lauge“ (Hi 9, 30 cf. Jer 2, 22. Mal 3, 2 בֹּרִית „Laugesalz, Alkali“ (Löw, Aramäische Pflanzennamen N. 43)) befremdet die Vergleichspartikel, da das ganze Bild ein Vergleich ist; besser liest man daher mit Clericus u. a. (Bhl): בְּכוּר „im Schmelzerofen“ (Prov 17, 3. 27, 21 cf. Jes 48, 10 כּוּר עֳנִי). Die Läuterung erfolgt, *οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός* (1 Cor 3, 15). — v. 26. Mit השיב 𝔊 *ἐφίστημι* wird hier auf שָׁבוּת, die große Wiederkehr der Dinge (Am 9, 14. Hos 6, 11 u. ö.), hingezielt, eine althebräische Vorstellung, die in der neutestamentlichen *ἀποκατάστασις* (Act 3, 21) wiederkehrt (cf. Procksch, Wiederkehr und Wiedergeburt in Ihmels-Festschrift 1928 S. 1 ff.). Diese Wendung wird durch das Läuterungsgericht hervorgebracht, dem die davidische Zeit in verklärter Gestalt folgt, auf die mit כְּבָרִאשֹׁנָה sc. הָעֵת (cf. 8, 23) und כְּבַתְּחִלָּה hingewiesen wird (cf. Gen 13, 3 : 4). Die שֹׁפְטִים karth. *suffetes* sind Regenten und Richter zugleich, wie auch der König שׁוֹפֵט heißt (Dt 17, 9. 2 Sam 15, 4), sofern er das Recht verwaltet. Neben שׁוֹפֵט ist יוֹעֵץ der „Rat“ (3, 3. 9, 5), dem die Staatskunst obliegt. Jesaia denkt sich als Staatsmann, der *πόλις Σιών* entsprechend, die Zukunft in politischen Formen, während in Hoseas Zukunftsbild die Staatsform verschwindet (Hos 2, 21 ff. 14, 2 ff.) und nur die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Volk übrig bleibt. Das ausdrucksvolle אַחֲרֵי־כֵן setzt dem *πρῶτον* (הראשון) (8, 23) das *ἔσχατον* (אַחֲרוֹן) gegenüber; es ist an die אַחֲרִית הַיָּמִים (2, 2) gedacht. Der Zusammenhang von Wiederkehr und Wiedergeburt ist hier in tiefsinniger Weise angedeutet. Geläutert im Gericht, wird Zion in Zukunft die Ehrennamen עִיר הַצֶּדֶק „Stadt der Gerechtigkeit“ und קִרְיָה נֶאֱמָנָה „treue Stadt“ zu Recht tragen, weil die Gerechtigkeit, also Gottes sittliche Ordnung, und Treue (אֱמֶת = *πίστις*), die Grundhaltung der Gläubigen, darin wohnt. So

klingen die paulinischen und lutherischen Zentralbegriffe *δικαιόσυνη* und *πίστις* zum Schlusse an. — Der Schluß (v. 27f.) ist ein späterer Anhang, der nicht von Jesaia herrührt, aber mit Rücksicht auf v. 21—26 geschrieben ist. Er bringt den in den Psalmen herrschenden Gegensatz von Gerechten und Sündern mit ihrem verschiedenen Schicksale heran (cf. ψ 1). — v. 27. Auch hier, wie v. 5—9. 10—20. 21—26, handelt es sich um Zion. Zu Zion gehören seine Heimfahrer (שָׁבֶיהָ), wofür 𝔊 *αἰχμαλωσία* 𝔖 *šbîtăh* = שִׁבְיָהּ „seine Gefangenschaft" gelesen hat. Bei 𝔐 wie 𝔊 ist die Rückkehr aus dem Exil angedeutet, so daß wir, da Jesaia von ihr nie handelt, an ein exilisches Stück späterer Herkunft zu denken haben. Döderlein u. a. lesen וְשִׁבְיָהּ für שביה; doch empföhle sich das nur, wenn der Eindruck exilischer Herkunft der Verse damit verschwände, was nicht der Fall ist. Wichtig ist der Begriff der Erlösung (√פדה 𝔊 *σωθήσεται α' σ' θ' λυτρωθήσεται*). Im Unterschied von גאל „einlösen" bedeutet פדה „auslösen" d. h. aus der Schuldverfallenheit frei kaufen; das Mittel des Lösegelds heißt seit alters פִּדְיוֹן (Ex 21, 30. ψ 49, 9). Man kann erlöst werden vom Tode (1 Sam 14, 45. Hos 13, 14 cf. 7, 13. Hi 5, 20), von Drangsal (2 Sam 4, 9. 1 Reg 1, 29), von Schuld (ψ 130, 8). Unsre Stelle sagt nicht, wovon Zion erlöst werden soll; doch kann man allgemein an Drangsal (צָרָה cf. ψ 25, 22. 78, 42) denken, wie sie auch das Exil mit sich brachte, während jetzt die Freiheit bevorsteht. Zum theologischen Terminus wird √פדה durch das Deuteronomium (Dt 7, 8. 9, 26. 13, 6. 15, 15. 21, 8. 24, 18), was für nachjesaianische Zeit auch unsrer Stelle spricht (cf. 29, 22). Schwierig ist auch בצדקה || במשפט. Als Lösepreis, sei es daß Zions eigne Gerechtigkeit (𝔊 Rabb Ew) oder Gottes Gerechtigkeit (Calv Ptr Del Or) gemeint ist, sind משפט und צדקה schwer vorstellbar, da mindestens משפט nicht eine wirksame Eigenschaft ist. So wird nicht an ב *pretii* zu denken sein, sondern an die Form, in der die Erlösung vor sich geht, die göttlichen Ursprungs ist. Sie geht kraft göttlichen Rechts (מִשְׁפָּט) und göttlicher Gerechtigkeit (צְדָקָה) vor sich. Es klingen deuterojesaianische Gedanken an (51, 11. 66, 24), wonach Jahve kraft seines Rechts und seiner Gerechtigkeit den Sieg behält. — v. 28 Im Gegensatz zu den Erlösten stehen die Verdammten. Sie werden als „Verbrecher" (פשעים cf. 46, 8. 48, 8. 53, 12) und „Sünder" (חַטָּאִים cf. Gen 13, 13. 1 Sam 15, 28. Am 9, 10) bezeichnet; doch ist mit 𝔊 49 ו פשעים, das den Doppeldreier stört, wahrscheinlich als Zusatz zu entfernen. Die „Sünder" sind wie die עובי יהוה (1, 4) im Gegensatz zu den Gerechten (v. 27) hier schon ein technischer Begriff wie im Psalter. In שֶׁבֶר „Zusammenbruch!" liegt eine Wunschform vor; besser liest man aber וְנִשְׁבְּרוּ (8, 15) nach 𝔊 *συντριβήσονται*.

4. Der Baumkult. c. 1, 29ff.

29 *Ja, 'ihr schämt euch'[a] der Bäume, die ihr erwähltet*
Und errötet ob der Gärten, die ihr erkort.

30 *Denn ihr selbst gleicht dem Baum, dessen Laub verwelkt.*
Und dem Garten gleicht ihr, der wasserlos ist.

31 *Und der Starke wird zu Werg, und sein Werk zum Funken,*
Und brennen beide zumal, und niemand löscht mehr.

a) l תֵּבֹשׁוּ.

Der Prolog, aus drei Stücken aufgetürmt (v. 2—9. 10—20. 21—26), ist in sich geschlossen, so daß man nichts vermißt. Aus tiefster Not geboren, erhebt sich aus der Klage über den Zusammenbruch der nationalen Hoffnung (v. 2—9) die Anklage über den Mißstand von Kult und Recht; der ganze Bußernst wuchtet über dieser Rede (v. 10—20). Im Bilde Zions, der einst getreuen, nun gefallenen Magd, wird Vergangenheit und Gegenwart des Volkes geschildert, dem nach eingebrochenem Gerichte dennoch eine Zukunft beschieden ist (v. 21—26), die ein Späterer als Erlösung beschreibt (v. 27 f.). — v. 29. Das neue Bruchstück trägt seine Echtheit an der Stirn, aber schließt nicht an v. 27 f. an (gg Ma), sondern hat anderswo gestanden. In v. 29 f. liegen zwei zweihebige Tetrasticha vor, deren Halbzeilen (v. 29^{ab}. 30^{ab}) sich reimen. Der Redaktor bezog כי „denn" auf v. 28, weshalb auch 3. m. pl. יֵבֹשׁוּ statt 2. m. pl. תֵּבֹשׁוּ (cf. 𝔗) hergestellt wurde; die zweite Person wird durch v. 29^{b}. 30 gestützt (Houb Lowth). Doch ursprünglich bezieht sich v. 29 כִּי auf ein verlorenes Stück des Fragments, wenn man nicht beide כִּי (v. 29. 30) mit „Ja, wahrhaftig" zu übersetzen hat (cf. 2, 6. 12. 3, 1. 8. 15, 1). Die Bedeutung von אֵילִים (𝔊 *εἴδωλα α' ἰσχυροί σ' δρυμοί*) ergibt sich sowohl aus folgendem אַלָּה wie aus parallelem גַּנּוֹת. Gemeint sind Bäume; denn אֵילִים, wofür einige hebräische Handschriften אֵלִים schreiben, muß Plural von אַלָּה (cf. am. *ilân* „Baum") sein. Das Verhältnis von אֵלוֹן zu אַלָּה (6, 13) scheint das von „Eiche" zu „Terebinthe" zu sein, da die palästinische Eiche, sei es *quercus aegilops* oder *ilex,* immergrün ist, während die Terebinthe gleich unsre אַלָּה (v. 30), ihr Laub verliert. Auch ist die Eiche (אֵלוֹן) ein Gruppenbaum (cf. 2, 13), während die Terebinthe (אַלָּה = אֵלוֹן) ein Einsiedler ist (Gen 12, 6. 13, 18). So ist an unsrer Stelle (v. 30) 𝔊 *τερέβινθος* gegen σ' *δρῦς* im Rechte. Jesaia kämpft gegen den Baumkult, der besonders in Chebron blühte (Gen 13, 18), wo eine heilige Terebinthe noch zu Konstantins d. Gr. Zeit verehrt wurde (KG$^{2.3}$ S. 106), aber, wie der Plural אֵילִים und גַּנּוֹת zeigt, auch an andern Heiligtümern im Schwange war. Die אַלָּה stand in einem Gehege, das גַּנָּה „Hag" hieß, allein (Gen 12, 6. 13, 18. 21, 33) oder von andern Bäumen umgeben (Hos 4, 13), wie man noch heute besonders im Ostjordanland auf den Höhen heilige Haine findet. Während Jahve sich Israel erkoren hatte (1, 2 f. cf. 41, 8 f.), hat Israel sich Baumgottheiten erkoren (cf. Gen 2, 9. 3, 6 חמד cf. Jos 24. 15 בחר); in der אַלָּה fielen die Begriffe „Göttin" und „Baum" zusammen, was besonders für die אֲשֵׁרָה galt, so daß Jesaia das doppelsinnige Femininum אַלָּה statt אֵלוֹן wahrscheinlich mit Absicht wählt. — v. 30. Aber das Schicksal dieser selbstgeschaffenen Kultbäume mit ihrem Kultplatz (גַּנָּה) wird zum Urbilde des Schicksals der Götzendiener. Die Terebinthe welkt mit ihrem Laub ab (נֹבֶלֶת עָלֶהָ);

der Hag vertrocknet in der regenlosen Zeit. Daß gerade ein immergrüner Baum gemeint sei, dessen Verwelken widernatürlich sei (Bhl), also nicht die Terebinthe, ist ein falscher Schluß; denn auch das Verdorren des Gartens ist nicht widernatürlich. So welkt und vertrocknet das Volk, das seine Lebensquelle in Jahve verloren hat (cf. 8, 5). — v. 31. Ein Fünferpaar von gewaltiger Wirkung. Wer stark wie die Eiche ist (cf. Am 2, 9 חָסֹן כָּאֲלוֹנִים), vermorscht zu „Werg“ (נְעֹרֶת cf. Jud 16, 9), was eigentlich die trocknen Fasern des Flachses bedeutet, aber hier von den vertrockneten Holzfasern gilt. In den morschen Stamm aber fällt das eigene Werk, die eigene Tat (פָּעֳלוֹ von פָּעַל, nicht von פּוֹעֵל (G.K.[28] § 93[q]) wie der zündende Funke (נִיצוֹץ cf. a. *nâḍa* „blitzen“), so daß beides zusammen in Feuersbrunst aufgeht (וּבָעֲרוּ), die niemand löscht. Lagardes בַּעֲלוֹ verdirbt dies großartige Bild der Wahrheit, daß jeder an seinem Werke zugrunde geht, wenn er nicht Lebenswurzeln in Gott hat.

II. Die Frühzeit. c. 2—6. 9, 7—10, 4.

2, [1] *Das Wort, das da schaute Jesaia, Amos' Sohn, über Juda und Jerusalem.*

Die neue Überschrift deutet gegenüber 1, 1 auf einen neuen Buchteil hin, der einmal für sich bestand, ehe er zum Glied unseres Jesaiabuches wurde. Sachlich ist sie mit 1, 1 verwandt; denn beide Male wird Jesaia mit seinem Vatersnamen genannt und das Thema auf Juda und Jerusalem bezogen. Auch findet sich zwar 1, 1 חזון, 2, 1 הַדָּבָר als Inhaltsbezeichnung der Weissagung; doch der Relativsatz zeigt beide Male den Ausdruck אֲשֶׁר חָזָה, womit die Offenbarung als „Vision“ bezeichnet wird, da die Vision die Urgestalt der Offenbarung ist. So gut wie 1, 1[a] kann auch 2, 1 von Jesaia selbst herrühren; ein Sammler würde hinter c. 1 nicht gleich eine neue Überschrift geschaffen haben, zu der sich zudem c. 2, 2—5 gar nicht eignet. Der Umfang des mit 2, 1 eingeführten Buches kann laut der Überschrift die Völkerreden (c. 13—27) nicht umschlossen haben. Aber auch c. 7—12* führt mit dem syrisch-ephraimäischen Krieg gegenüber c. 2—6 in eine neue Lage ein, ist demnach als besondres Stück zu fassen. Nur c. 9, 7—10, 4 scheint einst den Schluß unsers Büchleins (c. 2—6) gebildet zu haben.

1. Die Berufung. c. 6.

[1] *Des Jahrs, da König Uzzia starb, sah ich 'Jahve der Heere'[a], sitzend zu Throne, Hoch und erhaben, sein Schleppgewand füllend den Tempel,* [2] *Seraphen hinter ihm stehend.*

Ein jeder hatte sechs Flügel, zwei, damit er sein Angesicht mochte verhüllen, Zwei seinen Füßen zur Hülle und zwei zum Fliegen. [3] *Die riefen einander zu:*

O heilig, heilig, heilig ist Jahve der Heere, sein Ruhm die Fülle der Erde.
4 *Doch von der Rufenden Stimme erbebten die Zapfen der Schwellen, und das Haus ward voll Rauch.*

5 *Und ich sprach: Weh mir, verloren bin ich; denn ein Mann gar unreiner Lippen ich bin*
Und ʿwohn'[b] *unter Volk mit unreinen Lippen; denn Jahve der Heere, den König, ich schaute.*
6 *Da flog zu mir der Seraphen einer, in der Hand einen glühenden Stein,*
Den nahm er weg vom Altar mit der Zange 7 *und berührte meinen Mund und sprach:*
So dies deine Lippen berührt, so weicht deine Schuld, deine Sünde ist gesühnt.

8 *Da hört' ich des Herren Stimme, der sprach: Wen send' ich, wer will für uns gehen?*
Und ich sprach: Sende mich! 9 *Und er sprach: Geh hin und predige diesem Volke:*
Hört, hört nur, aber vernehmt es nicht! Seht, seht, doch seht es nicht ein.
10 *Dieses Volkes Herz mach fett, seine Ohren mach taub, seine Augen mach blind.*
Mit den Augen nicht seh's, mit den Ohren nicht hör's, nicht verstehe sein Herz, daß es T[e] *heile.*

11 *Und ich sprach: Wie lange, o Herr? Und er sprach: bis Städte bewohnerlos gähnen*
Und menschenlos Häuser, und der Acker ʿliegt brach'[d], 12 *und die Menschen ʿtreibe ich fort'*[e]
Und groß wird die Öde inmitten des Lands, 13 *und bleibt noch ein Zehntel zurück,*
T[f] *Verfällts der Weide wie Terebinthe und Eiche, ʿbei denen die Krone gefällt ist'*[g h].

a) l אֶת־יְהוָה צְבָאוֹת c 𝔊 24. Orig Eus Ath. — b) l אֲנִי יָשַׁב mt causa? — c) וְשָׁב prb del. — d) l תֵּשַׁאֵר c 𝔊 καταλειφθησεται. — e) l וְרִחַקְתִּי pr יְהוָה וְרִחַק. — f) del prb וְשִׁבָּה mt c. — g) l prb אֲשֶׁר הָשְׁלְכָה צַמְּרָתָם. — h) del זֶרַע קֹדֶשׁ מַצֶּבְתָּהּ c 𝔊.

Die Berufung, zeitlich (v. 1) und sachlich der Anfang von Jesaias Prophetie, gehört an den Anfang seines Buches, nicht mitten hinein (cf. Hos 1. Jer 1. Ez 1). Sie hat auch gewiß dort einst gestanden (Budde in ZAW 41, 58), zwar nicht an Stelle des ersten Kapitels, das als Proömium dem ganzen Werke vargelagert wurde, wohl aber in der Sammlung c. 2—6 hinter der Überschrift (2, 1). Daß dies Teilbuch „gegen Juda und Jerusalem" (2, 1) nicht mit der Weissagung vom Völkerfrieden begonnen haben kann, leuchtet ein. Vielmehr ist c. 2, 2—5 in einen leeren Raum eingetreten, der durch Wegnahme von c. 6 geschaffen wnrde. Der Grund, weshalb das geschah, ist nicht sicher zu bestimmen. Am ehesten liegt er in dem Wunsche, dem Büchlein c. 7—12 einen wirksamen Anfang zu geben, so daß Marti in ZAWB 34, 113 ff., Budde in ZAW 41, 165; Mowinckel, Jesaia S. 113 wenigstens in 6, 1—9, 6 eine besondere Denkschrift vermutet haben. Doch ist c. 6 als Kopfstück für die Kapitel aus dem syrisch-ephraimäischen Kriege (c. 7 ff.) weder zeitlich noch sachlich sehr geeignet, obwohl der Gedanke des geretteten Restes darin verborgen liegt. Aber nicht die Gerichtspredigt mit verstockender Wirkung über

Israel, die das sechste Kapitel beherrscht, sondern die messianische Weissagung ist das Hauptthema der folgenden Kapitel, wofür die Begegnung mit Achaz der geeignete Ausgangspunkt ist. Dagegen bildet c. 6 als Berufungsvision den großartigen Anfang von Jesaias Prophetie. Es zeigt Langverse von Doppelvierern, die anfangs (v. 1—5) akatalektisch in Achter, sodann (v. 6—13) meist katalektisch in Siebener aufgelöst sind. Namentlich der majestätische Achter ist dem majestätischen Inhalt wundervoll angepaßt. — v. 1. Der amtliche Name des Königs עֻזִּיָּהוּ ist עֲזַרְיָהוּ (2 Reg 14, 21. 15, 1. 7 u. ö.). Ob עֻזִּיָּהוּ „meine Stärke ist Jahve“ ein Nebenname (cf. מַתַּנְיָה für צִדְקִיָּה) oder eine erweiterte Kurzform ist (= עֻזָּא cf. Lidzbarski, Ephemeris II, 8. 12), ist fraglich. Die Identität unsers Königs mit *Azrijau Jaudââ* (Tiglpil Ann. Z. 104. 111. 131; Luckenbill, Ancient Records I § 770), der c. 740 v. Chr. im Aufstand gegen Tiglatpilesar III. lag, wird von Winckler in KAT³ 54. 262. 465, dem die Neueren meist gefolgt sind, ohne Grund bestritten, von Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung S. 395 ff., Tiele, Bab.-ass. Geschichte S. 230 ff., Luckenbill in AJSL 41, 217 ff., Noth, Israel. Personennamen S. 109) mit gutem Rechte behauptet. Nur geht aus Tiglatpilesars fragmentarischer Inschrift keineswegs hervor, daß Azarja gedemütigt wurde. Uzzias Todesjahr ist i. J. 739/8 zu suchen (Rost in KAT³ S. 319 f.). Wenn Jesaia für das Thronwechseljahr, das in den Annalen bekanntlich doppelt gezählt wird, die volkstümliche Datierung nach einem bekannten Ereignis (cf. 14, 28) anstatt der Zählung der Königsjahre anwendet, so mag er andeuten, daß Uzzia bei der Berufungsvision noch lebte, Jotam noch nicht Alleinherrscher war (cf. 1, 1). Mowinckels Meinung (S. 22), die Berufung sei am herbstlichen Neujahrsfest erfolgt in besonderer Mission, nicht als Prophetenweihe schlechthin, ist ohne allen Anhalt. Sie erfolgt im Tempel von Jerusalem (הַהֵיכָל), nicht im Himmel (gg Kg); denn Jesaia fühlt die Tempelschwellen unter sich beben (v. 4). Er steht demnach auf der Schwelle zum Eingang in das halbdunkle „Heiligtum“. Da schwindet der Vorhang des Allerheiligsten (דְּבִיר), dessen dunkler Raum sich mit der Vision erfüllt. Für אדני (cf. v. 8), das von 𝔊 im Nominativ mit *κύριος*, im Dativ und Accusativ mit *τῷ κυρίῳ, τὸν κύριον* wiedergegeben wird (Debrunner in ZAWB 41, 69 ff., Baudissin, Kyrios I, 60 ff. 158 ff., lesen c. 100 Mss יהוה. Besser noch liest man יהוה צבאות (cf. v. 3) mit 𝔊 24 und mehreren Kirchenvätern, wodurch auch der Achter hergestellt wird. Der Thron (כסא), der mit רָם וְנִשָּׂא als Stufenthron (cf. 1 Reg 10, 18 ff.) bezeichnet ist (cf. 2, 13 f.), muß oberhalb der Kerubenflügel (1 Reg 6, 23 ff.) schwebend gedacht werden, wie auch bei Hesekiel die Keruben den Himmelsbaldachin tragen, woraus der Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים „Kerubenthroner“ (1 Sam 4, 4. 2 Sam 6, 2. 2 Reg 19, 15. Jes 37, 16) erklärbar wird; die Lade selbst war ohne Kerubenschmuck (H. Schmidt im Eucharisterion f. Gunkel S. 143 gg Greßmann, Lade Jahves S. 7). Das Schleppgewand — שול ist nicht mit שפל (gg Hehn in BZ 1916, 15 ff.), sondern mit שבל a. *sawila* „herabhangen“ (Bhl) verwandt — fließt wolkenähnlich vom Thron hernieder, so daß auch Keruben und Lade darunter verhüllt sind; denn der ganze Raum (הֵיכָל

6:1

6:2 = sum. *ê-gallu* „das große Haus“) ist davon bedeckt. — v. 2. Hinter dem Thron, also optisch darüber (מִמַּעַל לוֹ) stehen Seraphen, die als himmlische Wesen im Alten Testament nur hier begegnen, aber der Apokalyptik vertraut sind. Wie der Kerub Symbol der Wetterwolke ist (cf. Jes 19, 1 : ψ 18, 11), so der Seraph Symbol des Blitzes. Das zeigt der שָׂרָף „Brandschlange“ (Num 21, 4 ff. gg Kg), den sich Jesaia auch sonst geflügelt denkt (14, 29. 30, 6). Sie stehen aufrecht (עֹמְדִים), haben vermutlich Menschenantlitz und Menschenhände (v. 6), aber Schlangenleiber. Von den sechs Flügeln — Hesekiels Keruben haben je vier (Ez 1 cf. ZAWB 34, 141 ff.) — bedecken immer zwei das Antlitz, wie Mose (Ex 3, 6) und Elia (1 Reg 19, 13) angesichts Jahves das Antlitz verhüllen, zwei die Blöße der wohl schlangenartigen Füße, da sie nackt sind, während sie mit zweien schwebend oder flatternd (יְעוֹפֵף) sich aufrecht im Luft-
6:3 raum halten, da sie keinen Boden unter den Füßen haben. — v. 3. Die Schilderung (3. *s. impf.* יכסה — יעופף — יכסה) wird folgerichtig mit 3. *s. pf.* וקרא (ו *cons. pf.*) fortgesetzt. Daß זה אל זה auf nur zwei Seraphe hindeute (KVV), ist eine ärmliche Vorstellung, obwohl man איש אל רעהו erwartet (Gr). Es ist ein fortwährendes Rufen, das wie Donnerhall klingt; die Vision ist mit einer Audition verbunden. Sie faßt das Wesen von יהוה צְבָאוֹת zusammen. Daß יהוה צבאות älter ist als das bei Amos gewöhnliche יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (Am 4, 13. 5, 13 ff. 27. 6, 8. 14. 9, 5) hat Löhr in ZAWB 4, 1 ff. gezeigt. Es ist zuzugestehen, daß der Name יהוה צבאות „Heeresjahve“ häufig mit der Lade, dem Kriegsheiligtum Israels, in Verbindung steht (1 Sam [1, 1. 3]. 4, 4. 15, 2. [17, 45]. 2 Sam 6, 2. 18. 7, 27. ψ 24, 10, so daß man צבאות auf die israelitischen Kriegerscharen beziehen könnte (Kautzsch in ZAW 6, 17 ff.). Doch in der Prophetie seit Amos dient der Name vielmehr zum Ausdruck der himmlischen Allgewalt, was in den צבאות himmlische Heere (40, 26. Jos 5, 13. Jud 5, 20 cf. König, Theologie § 51), nicht aber „Elemente“ = *στοιχεῖα* (gg Wellhausen) vermuten läßt, wie gerade auch unsre Stelle lauter himmlische Namen und Bilder bringt. In 𝔊, wo Jes 6, 3 *σαβαώθ* unübersetzt gelassen ist, steht häufig im Königsbuche und im Dodekapropheton dafür *παντοκράτωρ*, inhaltlich richtig. Unter den Propheten liebt Jesaia den Ausdruck יהוה צבאות ganz besonders; im Jeremiabuche, wo er gleichfalls oft vorkommt, ist er vielfach sekundär; nach dem Exil ist er bei Zakarja häufig. Das Wesen von יהוה צבאות wird im dreimaligen קָדוֹשׁ ausgedrückt. Die Dreifaltigkeit des Heiligen ist nicht extensiv zu verstehen, als werde auf die Trinität hingedeutet (Del Brd) hingedeutet, sondern intensiv. Gott ist heilig gewissermaßen in dritter Potenz. Um den Begriff des Heiligen zu erfassen, um den sich besonders Otto, Das Heilige (11. Aufl. 1923), erfolgreich bemüht hat, ist im Alten Testament von קֹדֶשׁ „Heiligkeit“ auszugehen. Dies neutrische Substantiv, in der Väterreligion noch unbekannt, in Moses Geschichte am Sinai mit אַדְמַת קֹדֶשׁ (Ex 3, 5) zuerst auftauchend, ist inhaltlich dem polynesischen *tabu* verwandt. Ein mit קֹדֶשׁ erfüllter Raum, wie das Allerheiligste im Tempel, gleicht einem elektrischen Feld, das gegen die Umgebung isoliert sein muß, um nicht verderblich zu wirken.

Er ist נוֹרָא „fürchterlich“ (Gen 28, 17), weil der heilige Schauer (יִרְאַת אֱלֹהִים) den Menschen mit geheimem Entsetzen erfüllt. Auf Gott übertragen, bezeichnet קֹדֶשׁ den Wirkungskreis seiner Gegenwart, das Adjektivum קָדוֹשׁ seine „Natur“. Gottes Natur ist aller geschöpflichen Natur entgegengesetzt; sie reagiert gegen den geschöpflichen Organismus, trifft ihn tödlich wie ein elektrischer Schlag. Gott als dreimal Heiliger steht in absoluter Spannung zu Welt und Weltlichkeit; angesichts des kreatürlichen Gegensatzes empfindet der Mensch Angst, Schauer, Entsetzen, Vernichtung. Ist so Jahve Zebaot als קָדוֹשׁ seiner innersten Natur nach bezeichnet, so enthält seine „Herrlichkeit“ (כְּבוֹדוֹ) die Erscheinungsseite seines Wesens. In כָּבוֹד *“gravitas“* „Wucht“ ist die Majestät ausgedrückt, die als Macht, Übermacht, Allmacht in der Schöpfung angeschaut wird. Die griechische *δόξα* „Erscheinung“, womit כָּבוֹד in 𝔊 wiedergegeben wird, betont zwar nicht die Wucht, aber das *φανερόν*, was im hebräischen כָּבוֹד stets mitenthalten ist. In Rm 1, 20 legt Paulus den Begriff כָּבוֹד = *δόξα* vollinhaltlich dar: *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ . . . τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*. Zum Subjekt כבודו steht als Prädikat מלא כָל־הָאָרֶץ, was nicht mit 𝔊𝔖𝔙 in מְלֵאָה zu ändern ist. Gottes „Herrlichkeit“ wird in der Fülle des Weltalls angeschaut, durchleuchtet sie wie ein Transparent. Auch in Hesekiels Gottesbild spielen קדש (20, 39 f. 36, 20 ff.) und כבוד (1, 28. 3, 12. 23. 8, 4. 10, 4. 18. 11, 23) eine entscheidende Rolle, worin er Schüler der Priesterschrift ist; doch ist bei Jesaia das Unaussprechbare, Überirdische, Übersinnliche viel geistiger als bei Hesekiel dargestellt. — v. 4. Die Stimme 6:4
der anbetenden Seraphen gleicht dem Donner, so daß die Schwellenzapfen des Tempels erzittern. Die סִפִּים (sg. סַף) sind hier nicht die Oberschwellen (𝔊 *ὑπέρθυρον*), sondern die Grundschwellen des Eingangs, auf denen Jesaia steht, so daß er ihr Zittern fühlt. Das dunkle √אטה deutet am wahrscheinlichsten Halévy in RÉJ 14, 151 f. auf die in die Schwellen eingelassenen Zapfen der Türpfosten. Die Erfüllung des Tempelhauses mit Rauch (עָשָׁן) ist aus dem zu Rauch verdichteten Odem der Lobsingenden zu erklären (Du gg Kg). Der entstehende Rauchschleier verhüllt die Gotteserscheinung im Hintergrunde, die Jesaia von nun an nicht mehr sieht. — v. 5. Der 6:5
Doppelachter bei voller Erhaltung des Textes würde zwingen, ובתוך noch zum ersten Achter zu ziehen; besser aber beginnt man mit ובתוך den zweiten Achter und liest *’anî jôšēb* (אֲנִי יֹשֵׁב) einfüßig statt des zweifüßigen אָנֹכִי יֹשֵׁב. Solange die Erscheinung sichtbar war, steht Jesaia anbetend in ihrem Bann. Jetzt, nach ihrem Verschwinden, kommt er zum Bewußtsein seiner selbst. Entsetzt über das Gesehene, gibt er sich verloren (נִדְמֵיתִי von √דמה cf. Ez 32, 2. Hos 10, 15. Seph 1, 11); die Übersetzung bei *α’σ’θ’ ἐσιώπησα* = 𝔊 *quia tacui* דַּמּוֹתִי beruht auf der rabbinischen Exegese, daß Jesaia zu Uzzias Unrecht (2 Chron 26, 16 ff.) sündhafter Weise geschwiegen habe (Bhl). Aber vielmehr liegt der Grund seiner Verlorenheit in seiner Natur, die im Gegensatz zu Jahves Heiligkeit unrein ist, ohne daß נטמאתי statt נדמיתי gelesen werden darf (gg Houtsma in ZAW 27, 57). Daß er bei sich wie beim Volke die Unrein-

heit gerade der Lippen betont (טְמֵא שִׂפָתַיִם), erklärt sich aus dem Eindruck der Audition. In das *Sanctus* der Seraphen kann er nicht einstimmen, da es nicht von unreinen Lippen kommen kann. Dazu kommt aber, daß er auch die Vision mit unreinen Augen gesehen hat, was dem Menschen den Tod bringt (Ex 33, 18 ff.). Er nimmt den Namen יהוה צבאות aus dem Lobpreis der Seraphen auf, gibt ihm aber dazu den Königstitel. Jahve als König, im Eigennamen מלכיה[ו] nicht vor Jeremia nachweisbar (Jer 21, 1. 38, 1. 6 cf. Eißfeldt in ZAW 47, 81 ff.), ist mit unsrer Stelle für Jesaias Zeit zu belegen, doch führt ψ 24, 7 ff. wahrscheinlich in ältre Zeit, wo gleichfalls יהוה צבאות als מלך הכבוד erscheint, während die Thronbesteigungspsalmen (47. 93 ff.) schwerlich vorexilisch sind. Fraglich ist, ob Jesaia an Jahves Königtum über Israel oder die Welt denkt. Da er den messianischen Fürsten kaum als מֶלֶךְ bezeichnet (cf. 9, 5 f. 11, 1 ff. 16, 5. 32, 1), so konnte ihm hier Jahve als König über Israel gelten; doch ist der Begriff des Weltkönigs angesichts der himmlischen Vision wahrscheinlicher (cf. ψ 24, 7 ff. ψ 93 ff.). Jedenfalls ist der Königstitel für Jahves Erhabenheit bezeichnend, wie Jesaia den Herrschaftsbegriff auch mit הָאָדוֹן (1, 24. 3, 1. 10, 16. 33. 19, 4) und אֲבִיר (1, 24) gern hervorhebt. Dieser göttlichen Majestät steht der Prophet in seiner geschöpflichen Unreinheit gegenüber. Gewiß liegt darin zunächst ein Naturgegensatz; denn Gottes Natur ist heilig, die menschliche ist unrein, weshalb die Berührung beider tödlich ist. Doch ist im Naturgegensatz zugleich ein sittlicher enthalten, wie die nachmalige Betonung von Jesaias Schuld (עָוֹן) und Sünde (חַטָּאָה) beweist (v. 7). Und auf diesen sittlichen Gegensatz kommt es hier an, da mit der Unreinheit der Lippen nicht 6:6 die menschliche Natur, sondern Schuld und Sünde von ihm abfällt. — v. 6. Die Verse gehen nun in Siebener über. Aus dem Rauchschleier im Hintergrunde fliegt einer der Seraphen, natürlich auf Jahves schweigendes Geheiß, auf den Propheten zu. Er hat priesterliche Funktion; die Zange (מֶלְקָחַיִם) lag am Altar immer zur Ordnung der Glühsteine bereit. Zum Einzelbegriff רִצְפָּה „Glühstein" gehört das Kollektivum רֶצֶף (1 Reg 19, 6) am. *raʿphâ* a. *raḍf*. Es sind nicht Kohlen (𝔊 *ἄνθρακα πυρός*; Kg), sondern Steine (Bhl Brd Du Ma), auf deren Glut Harze und Essenzen als Rauchopfer ausgegossen wurden. Wir haben hier einen sicheren Beweis von der Existenz des Rauchopferaltars im salomonischen Tempel (cf. 1 Reg 7, 48), den Wellhausen, Prolegomena[4] S. 64 ff. fälschlich wegdisputieren wollte, während er nach Eerdmans, AT Studien 4, 28 ff., v. Hoonacker in RB XI, 161 ff., Löhr, Räucheropfer S. 10 ff. als alt anzusprechen ist. Dieser Altar muß im Heiligtum (*ναός*), weil zwischen dem Allerheiligsten und Jesaia, stehen, der sich auf der Eingangsschwelle zum Heiligtum befindet. An den Brandopferaltar im Tempelvorhof, der unsichtbar im Rücken Jesaias stand und für Rauchopfer auf Glühsteinen nicht in Frage kam, ist natürlich nicht zu 6:7 denken (gg Gr). — v. 7. Der Glühstein, weil auf dem Altar geweiht, hat sühnende Kraft; Jesaias Lippen werden durch seine Berührung geweiht, ihre Unreinheit (v. 5) weggebrannt. In der Weihe der Lippen, des Organs der Sprache, vollzieht sich aber eine innere Läuterung. Die Schuld (עָוֹן) ist der

Zustand, in dem seine ganze Existenz gefangen ist, die Sünde (חַטָּאה) ihre Äußerung in Empfindungen und Handlungen, wenn auch beide Begriffe, עָוֹן und חַטָּאת, leicht ineinander übergehen (5, 18. 22, 14). Auch die beiden Prädikate enthalten ein Hendiadyoin; mit der Sühne (כפר) verschwindet (סר) die alte Existenz. Während כֹּפֶר „Deckmittel" nur in der bürgerlichen Sprache vorkommt, gehört der denominierte Ausdruck כִּפֶּר „bedecken", „sühnen" der kultischen Sprache an. Die „Deckung" involviert stets einen Wert, der die Schuld neutralisiert. Die Sündhaftigkeit wird also nicht nur zugedeckt, so daß man sie nicht sieht, sondern *de facto* aufgehoben. Während das Sühnmittel im Tempelkultus durch das Opfer beschafft wird, das als Ersatzwert (כֹּפֶר) gilt, wird es hier durch den Glühstein als Symbol der heiligen Essenz ersetzt. Die Versöhnung ist aber mehr als Vergebung; denn sie ist eine Läuterung im Menschen selber. Seine Natur ist nun nicht mehr unrein (טָמֵא), sondern rein (טָהוֹר), ein geeignetes Organ zum Verkehr mit Gott. — v. 8. Jesaias geweihte Natur vermag nun, Gottes Stimme zu hören (אֶשְׁמַע), in Verkehr mit ihm zu treten, obwohl er ihn nicht mehr sieht. Die Zerlegung der Berufung in Gottes Frage und des Menschen Antwort ist von wundervoller Einfachheit. Die den Angeredeten unbestimmt lassende Gottesfrage (את־מי אשלח ומי יי) statt des Imperativs deutet an, daß der Entschluß zum Beruf freiwillig erfolgen muß, d. h. nicht auf einer inneren Versklavung, sondern auf sittlichem Zwange beruht. Der im *Dativus commodi* לנו enthaltene Plural kann *Pluralis majestaticus* sein, aber Jahve auch mit den Himmlischen zusammenschließen. In der Frage liegt eine große Traurigkeit, als werde sich niemand finden. Um so wirksamer ist der mit zwei Worten rasch und unbedenklich gegebene Entschluß Jesaias: הִנֵּנִי שְׁלָחֵנִי. Als Gottgeweihter trägt er keine Hemmungen mehr in sich, er ist ein kristallklares Organ der göttlichen Botschaft. Das Königliche, Heldische dieses Propheten tritt gleich in seiner Berufung zutage. Auch Jeremias Natur war gotterkannt (Jer 1, 5 ידעתיך) und Gott geweiht (1, 5 הקדשתיך). Aber diese Bestimmung lag vor seinem Bewußtsein, und welche unerhörte Kämpfe hatte er kraft seiner seelischen Anlage zu bestehen, ehe er ganz mit seinem prophetischen Berufe zusammenschmolz. Helden sind beide, Jesaia der Tat, Jeremia des Leidens. — v. 9. Der Inhalt der göttlichen Botschaft ist das Gericht über das gesamte Israel (Kg Gr), das Jahve nicht עַמִּי „mein Volk", sondern הָעָם הַזֶּה = *iste populus* (8, 6. 12. 28, 11. 14. 29, 13 f.), zornig und verächtlich, nennt. Nur an Juda oder Nordisrael (Hackmann) ist wegen der grundlegenden Bedeutung der Vision nicht zu denken; das Gericht vollzieht sich in der Verstockung, die gegenüber der Gottesoffenbarung eintritt. In der prophetischen Predigt (שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ), im Schauspiel der Geschichtsereignisse (רְאוּ רָאוֹ) vollzieht sich Gottes Offenbarung in vollster Klarheit und Deutlichkeit; aber es fehlt dem Volke zum Verständnis das Organ der Vernunft (אַל תָּבִינוּ) und der Einsicht (אַל תֵּדָעוּ), so daß ihnen Gottes Wort in sinnlose Menschenworte zerfällt. Denn בִּין und דַּעַת sind kein theoretischer Vorgang, sondern fordern einen seelischen Anteil, eine Empfindung für das Göttliche, die ohne ein Liebeselement

nicht denkbar ist (cf. 1, 3). Die Offenbarung gleicht einer himmlischen Musik von überirdischer Schönheit, aber der musikalische Sinn zu ihrer Aufnahme fehlt. Mit dem imperativischen הַשְׁמֵן wird die Wirkung der prophetischen Predigt zum Zweck gemacht. Daß ihr Herz, das Organ der Vernunft, sich verfettet, indem es sich gegen die Gottesbotschaft abstumpft, ist ein Ertrag, der dem göttlichen Zorneswillen entspricht; denn weil sie nicht wollen, so sollen sie nicht. Die göttliche Logik tritt in erschütternder Paradoxie zutage, wie alles Göttliche paradox ist. Je klarer Jesaia redet, desto mehr fördert er und soll er fördern ihre Taubheit (אָזְנָיו הַכְבֵּד); je lichtvoller er ihnen die Ereignisse der Geschichte deutet, desto blinder soll er sie machen (עֵינָיו הָשַׁע d. i. 2. m. *Imp. Hiph* von √שעע am. *šaʿ* „bestreichen“ cf. 29. 9). Darin gerade besteht das göttliche Gericht, daß es sich in Prophetie und Geschichte verkündet, aber von der verstumpften Masse nicht verstanden wird, wodurch die Umkehr unmöglich wird. Auge, Ohr, Herz (לבבו; 𝔊𝔖𝔗 בלבבו) als Vernunftorgane versagen ihren Dienst anfangs willentlich, zuletzt zwangsweise, so daß sie nicht mehr anders können, also auch nicht mehr sollen (פֶּן־יִרְאֶה), womit Gottes Zorneswille zum Ziele kommt. In וְשָׁב וּרְפָא לוֹ gehört nach der Punktation וְשָׁב cf. 𝔊 *καὶ ἐπιστρέψωσιν* zu יבין „daß es verstehe und umkehre“, so daß der Begriff der Umkehr (30, 15 שׁוּבָה) hier auftritt (Del Kg a). Bredenkamp, Duhm, Marti, Buhl lesen וְיָשָׁב וּרְפָא לוֹ „daß man es wieder heile“, so daß וְיָשָׁב adverbiellen Sinn bekommt, was den Gedanken entleert. Freilich ist v. 10ᵇ ein Achter inmitten der Siebener, so daß zur Gewinnung des Siebeners וְשָׁב vielleicht zu entfernen ist. Subjekt von רְפָא לוֹ (cf. Hos 5, 13) ist nicht Jahve (gg Bhl), der ja in erster Person redet 𝔊 *sanem* 𝔊 *ἰάσομαι*, vielleicht auch nicht „man“ (Del Du Ma), sondern das Volk selbst (cf. Kg), das sich keine Heilung mehr schaffen kann. Auch Jesus hat diese Wirkung der Offenbarungspredigt am Volke wahrgenommen (Mt 13, 13 ff. Mc 4, 12. Lc 8, 10), obwohl sie nicht mit dem Gerichte, sondern mit dem Himmelreich begann. Es wird die Tragödie der Offenbarung bleiben bis ans Ende der Geschichte, und kein Prophet hat tiefer als Jesaia dies tragische Gesetz der Offenbarung erkannt, wenn an sie der Glaube fehlt. — v. 11. 12ᵃ. Wahrscheinlich liegen zwei Achter vor, da die Reduction auf Siebener mehrere Texteingriffe erfordert. Die Erschütterung des Propheten malt sich in äußerster Wortkargheit. Er weigert sich der Botschaft nicht, aber seine Frage: „Wie lange, Herr?“ zeigt, daß er sich den Schluß des Verstockungsgerichts nicht im inneren Tod denken kann. Täuscht er sich darin? Nach der göttlichen Antwort scheint es fast so. Die Verstockung dauert „bis zu dem Punkte, wenn (עד אשר אם)“ die Katastrophe endgiltig ist. Der Bau der Geschichte stürzt über dem Volke zusammen. Städte gähnen — √שאה enthält den Begriff des öden Lärms — ohne Bewohner, wobei מֵאַיִן „von wo?“ zur Negation entwickelt ist; Häuser sind ohne Menschen, und das Kulturland (הָאֲדָמָה cf. 7, 16ᵇᵅ) wird als Wüstenei (שְׁמָמָה) verödet (תִּשָּׁאֶה), wofür aber besser mit 𝔊 *καταλειφθήσεται* = תִּשָּׁאֵר „bleibt zurück“ zu lesen ist. Ob alle Städte, alle Häuser, bleibt im Dunkel. In v. 12 gehört der erste Halb-

vers (v. 12a) metrisch zum vorigen Siebener (v. 11bγδ), ist jedoch überfüllt. Der Achter wird erzielt, wenn man v. 12a ורחק יהוה in וְרִחַקְתִּי ändert, was sich ja auch deshalb empfiehlt, weil Jahve selbst spricht. Es wird also das Exil des Volks in Aussicht genommen. — In v. 12b ist העזובה (17, 9) die Menschenleere; (ורבה 3. f. s. *pf. Qal* von √רבב) ist sowohl wegen ו cons. als wegen des Hiatus oxytoniert. Verfehlt ist es, mit Marti (Du) v. 12 f. als nachexilischen Zusatz zu betrachten. — v. 13. Der Zustandssatz (v. 13aα) ist Vordersatz mit konditionalem Sinn; v. 13aβb Nachsatz. Es ist der dunkelste Vers des Kapitels, dessen Sinn verschieden gedeutet wird. Vorausgesetzt ist, daß ein Zehntel im Lande (בָּהּ) nach der Katastrophe übrigbleibt, was sich auf den Vegetationsbestand beziehen wird. Von diesem Zehntel gilt: וְשָׁבָה וְהָיְתָה לְבָעֵר, womit der letzte Siebener beginnt. Alles kommt hier auf die Bedeutung von לְבָעֵר an. Jesaia kennt √בער sowohl als „brennen“ (*Qal*: 1, 31. 9, 17. 10, 17. 30, 27) wie als „ablesen“ (*Pi'el*: 3, 14. 5, 5), nicht aber als „wegräumen“ (cf. *Pi*: 1 Reg 14, 10. 22, 47. 2 Reg 23, 24. Dt 13, 6. 17, 7. 19, 9 u. ö.). Im Syrischen bedeutet *ba''er* = *racemari* „Beeren lesen“; *ba'rîr* „wild“, „kulturlos“; im Hebräischen scheint בָּעֵר die Nachweide (cf. Fränkel in BAss 3, 70) des schon einmal beweideten Grüns durch das Vieh (בְּעִיר; südar. *ba'ar*) zu bezeichnen. Da Jesaia nur die intransitive Qalform für „brennen“ verwendet, so spricht die Pi'elform bei ihm für „abweiden“ (cf. Budde in ZAW 41, 167), wie auch 𝔊 εἰς *προνομήν* verstanden hat. Man hat dann, wie der Vergleich mit den Bäumen zeigt, an Wildwuchs im verlassenen Lande zu denken, der abermals der Abweidung anheimfällt. Die Korrektur in לִפְרֹחַ empfiehlt sich nicht. In dem „Wiederum“ (ושבה) ist, was nach dem Zusammenhang durchaus glaublich ist, eine zweite Heimsuchung, keine Rückkehr zu besserem Zustande enthalten, auch wenn man ושבה als metrisch störend entfernt. Auf weitere Heimsuchung scheint auch der Vergleich mit אֵלָה „Terebinthe“ (1, 30. Gen 35, 4. Hos 4, 13) und אַלּוֹן „Eiche“ (2, 13. Gen 35, 8. Am 2, 9. Hos 4, 13) zu deuten, da von ihrem „Fällen“ (שַׁלֶּכֶת) die Rede ist. Freilich die Übersetzung: „an denen (בָּם) beim Fällen ein Stumpf (מַצֵּבֶת) vorhanden ist“, setzt ein barbarisches Hebräisch voraus, da √שלך sonst nie im Steigerungsstamm vorkommt und מצבה immer die Steinsäule, nie den Baumstumpf bezeichnet. Ich vermute אֲשֶׁר הָשְׁלְכָת צַמַּרְתָּם „deren Wipfel (Ez 17, 3. 22. 31, 3. 10. 14 צמרה) gefällt ist (3. p. f. sg. Hoph.)“; anstatt אשר בשלכת מצבת בם; cf. 𝔊 *ὅταν ἐκπέσῃ ἐκ τῆς θήκης αὐτῆς*. Das gäbe den Sinn, daß die hohen Bäume erstens ihre Krone verlieren, zweitens ihren Wurzelstock, an dem sich neue Triebe zeigen (cf. 11, 1), von Ziegen und Schafen abgeweidet bekommen, so daß kein Grün mehr übrigbleibt, alles Leben zu ersterben scheint. Dieses Schicksal gliche dem der zerstörten Landeskultur, deren letztes Zehntel noch einmal ausgesogen würde. Das scheint völliger Vernichtung gleichzukommen; doch zeigt der Vergleich mit Eiche und Terebinthe, daß wie ihr Wurzelstock im Boden dennoch nicht ohne Lebenskraft ist, so auch das ausgesogene Land ein verborgenes Leben birgt, das noch einmal erwachen kann. Freilich nur ein prophetisches Ohr konnte aus der Gerichtsdrohung die

Verheißung heraushören, daß noch eine Lebenskraft übrigbleibt. Doch Jesaias Sohn Schearjaschub, der um diese Zeit geboren sein muß, da er vier Jahre später von Jesaia dem Könige entgegengebracht wird (7, 3), beweist mit seinem Namen „Restkehrtum", daß Jesaia an die Rettung eines Restes von Anfang an geglaubt hat. Diese Hoffnung kann er in der Berufungsvision nicht vereitelt gefunden haben; doch steht sie hier noch wie eine Wurzel in dürrem Erdreich. Dasselbe deutet der masoretische Zusatz an: זרע קדש מצבתה „heiliger Same ist ihr sic Stumpf. Jesaianisch kann freilich dieser in 𝔊 fehlende Zusatz nicht sein; denn er setzt die Textverderbnis מצבת בם voraus; מַצֵּבֶת 𝔊 *στήλωμα* ist aber weder Wurzelstock noch Same noch heiliger Same. Doch hat damit der Glossator den richtigen Gedanken ausdrücken wollen, daß im Wurzelstock der Bäume noch Leben enthalten ist, das in einem heiligen Rest (cf. Dt 7, 6 עַם קָדוֹשׁ) wiedererstehen soll. Deshalb ist sein Zusatz auch in alter und neuer Zeit (cf. Budde in ZAW 41, 167; Kg) für echt gehalten worden. Er hätte wenigstens davor bewahren sollen, in Jahves Gerichtsdrohung endgiltige Vernichtung zu finden.

Das Gottesbild, das dieser wundervollen Vision zugrunde liegt, hat Jesaias Theologie für alle Zeit bestimmt. Der dunkle Raum des Tempels, aus dem die Erscheinung hervortritt, umschließt sie nicht mit festen Grenzen, sondern bringt ihre überirdische Größe ganz rein zum Ausdruck. Es ist bezeichnend, daß man darüber hat streiten können, ob wir uns in Jerusalem oder im Himmel befinden. Während Jahves königliche Gestalt nur so lange sichtbar bleibt, als zur Schilderung des erschütternden Eindrucks auf Jesaia notwendig ist, um alsbald im Rauchschleier zu verschwinden, spiegelt sich seine Herrlichkeit und Heiligkeit im Lobgesang der Seraphine; das Bild versinkt im Wort. Jahves Herrlichkeit ist innerweltlich und überweltlich zugleich; sie ist nicht transcendent wie bei Hesekiel, wo Jahves thronende Gestalt oberhalb des Himmelsbaldachins, also jenseits der Welt erscheint, sondern sie erfüllt Himmel und Erde wie bei Jeremia, ist transparent in der Schöpfung. Jahves innerstes Wesen aber ist Heiligkeit. Sie kann nicht im Bilde veranschaulicht werden, sondern nur in der Anbetung des Schöpfers durch die geschöpfliche Welt, zu der auch die himmlischen Seraphen gehören. Zwischen Gott und Welt besteht ein Urgegensatz, der die Schöpfung erschauern läßt vor dem ungeschaffenen Gott, vor dem sie das Angesicht verhüllen muß. Anbetung ist die Urgestalt des Gebets; doch ist in ihr nur Anschauung, Ergriffensein, Demut, Unterwerfung der geschöpflichen Welt gegenüber dem Schöpfer enthalten; sie ist noch kein Zwiegespräch mit Gott. Auch Jesaias Seele wird durch den Lobgesang der Seraphen ganz zur Anbetung gestimmt; doch weil er sich im Gegensatz zu Gott seiner Sündhaftigkeit bewußt wird, packt ihn die Angst des Todes. Seine Prophetenweihe gleicht einer Wiedergeburt, in der das Natürliche und Sündliche von ihm abfällt. Und nun erhebt sich seine Seele im Gebet zum Zwiegespräch mit Gott, in dem sie fortan ihre Lebenskraft hat. Nun wird er Botschafter an Gottes Statt, Verkündiger des göttlichen Gerichts über sein Volk, mit Kraft beschenkt für den Beruf des Propheten, den schwersten, den es auf Erden gibt.

2. Der Völkerfriede. c. 2, 2—5.

2 *Und am Ende der Tage geschiehts,* T a *da steht der Tempelberg Jahves*
'Gar fest' a *zu Häupten der Berge und 'erhaben'* b *über den Hügeln.*

Und zu ihm strömen 'Völker' c 3 *und wallen viele Nationen* T d*:*
„Auf, wir ziehen zu Jahves Berge 'und' e *zum Hause von Jakobs Gott.*

Der lehre uns seine Wege, daß wir gehen in seinen Pfaden;
Denn Lehre geht aus von Zion, und von Jerusalem Jahves Wort."

4 *Und er richtet zwischen 'starken' Völkern* f *und schlichtet vielen Nationen:*
Sie verschmieden ihre Schwerter zu Spaten und ihre Speere zu Winzermessern.

Nie Volk gegen Volk mehr das Schwert schwingt, nimmer lernen sie Kriegshandwerk.
5 T g *O Jakobs Haus, lasset uns wandeln im Lichte Jahves!*

a) נכון trsp ante בראש ה″ cf. Mi 4, 1. — b) l ונשא תיא c Mi 4, 1. — c) גוים (cf. Mi 4, 1 עמים) pr בל־הגוים. — d) del ואמרו. — e) l ואל c Mi 4, 2. — f) ins עצומים cf. Mi 4, 2. — g) 𝔊 III +עתה?

Das Buch „Über Juda und Jerusalem" kann nicht mit dieser weltweiten Friedensweissagung begonnen haben. Wir haben angenommen, daß das sechste Kapitel ursprünglich an Stelle von c. 2, 2—5 stand und nach seiner Umstellung dadurch ersetzt wurde. Nicht der Anfang, sondern die Höhe von Jesaias Weissagung liegt hier vor. Nicht die Leidenschaft seiner Jugend, sondern die Klarheit seines Alters spiegelt sich darin wider. Nicht Jerusalem und Juda, sondern die Völkerwelt bezeichnet den Gesichtskreis; die Peripetie der Geschichtstragödie, die in der Spannung zwischen Jahve und Assur besteht (c. 10, 5 ff.), liegt hinter uns. Der Ertrag seiner Prophetie voll unerhörten Reichtums der Gedanken und unvergleichlicher Energie geistigen Ringens liegt uns in diesem Friedensbilde vor, so daß man an die Zeit der Völkerreden, aber auch an Jesaias letzte Zeit (Du) denken kann. Dies Gedicht (v. 2—5) zeigt fünf Vierzeiler aus dreihebigen Stichen; nur der letzte Doppeldreier (v. 5) ist in einen Sechser durch Doppelcäsur aufgelöst. Wäre er ein Zusatz, so würden sich drei Strophen aus je drei Doppeldreiern ergeben (v. 2. $3^{a\alpha}$. — v. $3^{a\beta\gamma\delta\varepsilon b}$. — v. 4). Bekanntlich ist es auch ins Michabuch aufgenommen (Mi 4, 1 ff.), und Michas Text bis auf den letzten Vers (Mi 4, 4), der mit Jes 2, 5 nicht vergleichbar ist, verdient vor dem jesaianischen entschieden den Vorzug, da der Doppeldreier als Metrum bei ihm klarer hervortritt. Doch kann aus der besseren Textgestalt unmöglich geschlossen werden, daß das Stück bei Micha ursprünglicher ist als bei Jesaia (gg J. D. Mich. Ges Näg Del Ryssel, Textgesch. des Micha S. 218 ff.); denn Textgeschichte und Quellengeschichte hängen sehr wenig miteinander zusammen. Vielmehr ist Micha nie über eine nationalgeschichtliche Betrachtung hinausgegangen, während wir bei Jesaia die Entstehung der weltgeschichtlichen deutlich verfolgen können. Auch die Frage, ob das Stück weder bei Jesaia noch bei Micha ursprünglich ist, sondern auf einen früheren (Ko Hi Ew Di Kue Kg) oder einen späteren (Stade in ZAW 1, 165 ff. Wl Hackm Chey a) Propheten zurückgeht, kann nicht

zuungunsten Jesaias entschieden werden. Denn vor Jesaia hat niemand ein solches weltgeschichtliches Bild entworfen; nach Jesaia aber es anzusetzen, wie neuerdings Budde in ZDMG 81, 152 ff. bei Mi 4, 1 ff. an den Schluß des Joelbuches denkt, müßte ein zwingender Grund vorhanden sein. Dieser jedoch fehlt, da die Weissagung aus Jesaias Gesichtskreis vollständig erklärbar ist (cf. Grot Kleinert Kue Du Schm Bruno Sellin). Nur die Frage, warum sie nicht *in situ* steht, sondern an unrechter Stelle eingebaut wurde, harrt noch der Lösung. Vielleicht hat sie als fliegendes Blatt nie im Jesaiabuch eine feste Stelle gehabt, weshalb sie von dem Kreise, der Jesaias und Michas Weissagungen oder auch das Zwölferbuch (Gr) zusammenstellte, in beide Sammlungen eingefügt wurde. — v. 2. Die Formel בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (Gen 49, 1. Num 24, 14 J) kann nicht für späte Abfassung geltend gemacht werden (gg Stärk Chey Ma). Vielmehr ist der eschatologische Abschluß der Geschichte ein althebräischer Gedanke, hier freilich mit weltgeschichtlichem Horizonte. Der Tempelberg (הַר בֵּית יהוה cf. Mi 3, 12) ist der Nordosthügel Jerusalems, vom südöstlichen Zionshügel noch bei Micha (3, 12) unterschieden. Das Prädikat נָכוֹן (Jud 16, 26) gehört nach Mi 4, 1 hinter das Subjekt; es leitet den zweiten Doppeldreier ein. Der Tempelberg, auf dem das Tempelhaus schimmert, wächst langsam über die Nachbarberge, ja über alle Berge hinaus, in dem er „an ihre Spitze“ (בְּרֹאשׁ הֶהָרִים cf. Dt 20, 9. 1 Sam 9, 22. 1 Reg 21, 9 Kg) auch dem Range nach tritt. Er wird zum Gottesberge (Ez 40, 2 cf. 47, 1 ff.), also zum höchsten Berg der Erde (cf. 14, 13), nicht nur bildlich (Di Kg), sondern in Wirklichkeit (Stade u. a.). An die Bergkulte (Kg) ist nicht gedacht. In נִשָּׂא ist kein Participium, sondern 3. m. *sg. Pf. Niph.* zu sehen, da mit Mi 4, 1 des Metrums wegen הוּא als Subjekt einzusetzen ist. Wie im Deutschen, ist von נָהַר „strömen“ ein Verbum im übertragenen Sinne abgeleitet (cf. Jer 31, 11). Für כָּל הַגּוֹיִם empfiehlt sich mit Mi 4, 1 einfaches גּוֹיִם (‖ עַמִּים), wobei Mi 4, 1 f. die Wörter גוים und עמים vertauscht. — v. 3. Wenn man im ersten Dreier עַמִּים רַבִּים als einen Versfuß liest, ist וְאָמְרוּ haltbar; doch ist es wahrscheinlich als überflüssig zu streichen. Da der Jahveberg alle andern überragt, ist וְנַעֲלֶה „wir wollen hinauf“ in jedem Sinne gerechtfertigt. Der Gott Jakobs ist der Gott Gesamtisraels mit vereinigtem Südreich und Nordreich (cf. 2 Sam 23, 1. Jes 8, 17. 10, 20 f. 29, 22 f.), wenn auch יַעֲקֹב und יִשְׂרָאֵל sich ursprünglich auf Rachel und Lea verteilen (KG$^{2.3}$ S. 571 ff.). Dieser Gott, auch im Psalter gern „Gott Jakobs“ genannt (ψ 46, 8. 75, 10. 76, 7. 84, 9 Gr), wird als wahrer Gott von der Völkerwelt anerkannt; denn er soll sie „wegen seiner Wege (מִדְּרָכָיו)“ belehren, daß sie in seinen Pfaden gehen. Der Gottesweg (cf. Jer 18, 15) verbindet Gott und Mensch miteinander, so daß man Gott nicht verfehlen kann. Neben dem Tempelberg (הַר בֵּית יהוה) steht Zion, eigentlich die südöstliche Burgstadt, und Jerusalem, die Südweststadt (cf. 1 Reg 9, 1. 15. Mi 3, 12), hier synonym (cf. PJ 26, 14). Nicht der Kultus, von dem keine Rede ist, lockt die Völker an, sondern die Unterweisung (cf. 1, 10 תּוֹרָה) und das Wort Jahves (1, 10), also die prophetische Offenbarung, die Ziel und Plan der sittlichen Weltordnung erschließt. Daß Zion und Jerusalem

Mittelpunkt des göttlichen Regiments ist, kann nach 28, 16 unmöglich bei Jesaia befremden (gg Gr.). — v. 4. Der Parallelismus (v. 4ª) legt nahe, nach Mi 4, 3 גּוֹיִם עֲצוּמִים statt הַגּוֹיִם zu lesen, wobei Micha die synonymen Objekte wieder vertauscht. Nicht der Messias, der in der Isaiweissagung (11, 3 f. שָׁפַט „richten“ ‖ הוֹכִיחַ „schlichten“) das Gericht ausübt, sondern Jahve selbst ist hier der Richter, da es sich nicht mehr um nationales, sondern um Weltrichtertum handelt. In welcher Form Gott das Richtertum ausübt, ist nicht gesagt; man kann an Priester und Propheten als Träger von תּוֹרָה und דְּבַר יהוה denken. Wohl aber geht der Inhalt des Richterspruchs aus den Wirkungen hervor; denn der Krieg verschwindet im ewigen Frieden. Die Schwerter (חרבות) und Lanzen (חניתות) werden zu Friedenswerkzeugen umgeschmiedet, wobei אֵת (1 Sam 13, 20 f. 2 Reg 6, 5) neben מַזְמֵרָה „Winzermesser“ eher den „Spaten“ oder das „Beilblatt“ (2 Reg 6, 5) als die Pflugschar (cf. 1 Sam 13, 20 מחרשה ‖ את) zu bedeuten scheint, so daß nur Obst und Weinbau übrigbleiben (cf. Gen 2, 15), der mühselige Ackerbau aber ausscheidet (cf. Gen 3, 17 ff.). Das Gesetz von Schwert und Krieg ist dann in der gesamten Völkerwelt vorbei. Mit vollem Recht ist diese nicht ethnographisch bestimmt; ob Edom Moab Ammon, ob Ägypten und Assur „am Ende der Tage“ noch vorhanden sind, darauf kommt nichts an. Aber auch die Auflösung des nationalen Lebens hat Jesaia nicht in Aussicht gestellt. Er denkt von Anfang bis zu Ende in nationalen Formen; denn die Nation, nicht der einzelne Mensch, ist Trägerin der geschichtlichen Idee. — v. 5. Dieser Vers, ein Sechser, gehört inhaltlich nicht zum Folgenden (gg Kg u. a.), sondern zu v. 2—4; metrisch ergänzt er den letzten isolierten Doppeldreier (v. 4$^{b\beta}$) zu einer Strophe. Nach 𝔊 III + *καὶ νῦν* [*συ*] mag ein וְעַתָּה [= ואתה?] am Anfang gestanden haben. Von der Völkerwelt wendet sich der Prophet mit begründeter Wendung an das eigene Volk, dessen Gott sich als Weltgott bewährt. Er verbirgt sein Antlitz nicht mehr vor Jakobs Haus (cf. 8, 17), sondern läßt sein Licht strahlen (cf. 9, 1. 10, 17), in dem sein Volk wandeln soll. Das Licht ist Symbol der Freude, aber auch der Erkenntnis, die im Gotte Israels enthalten ist. Der schöne Vers gibt keinen Anlaß zum Zweifel, da er metrisch und sachlich das hohe Gedicht wirksam abschließt. Bei Micha (4, 4) ist er ersetzt durch ein Idyll im Frieden von Weinstock und Feigenbaum, das sprichwörtlich ist (1 Reg 5, 5. 2 Reg 18, 31 = Jes 36, 16 cf. Hos 2, 14. Jer 5, 17. Jo 1, 7. ψ 105, 33), aber mit seinem häuslichen Frieden gegenüber dem ewigen Frieden der Völkerwelt stark absticht, so daß es sich nicht mit dem jesaianischen Schlußwort (2, 5) messen kann (cf. Kg).

3. Zusammenbruch. c. 2, 6 ff.

a) Das Heidentum. c. 2, 6—10.

[6] *Ja, ‘Jahve verwarf’[a] ‘sein’[b] Volk, Jakobs Haus; denn ‘sein Land ward voll’[c] aus Osten*
‘Von Zauber’[d] und Schwarzkunst, gleich den Philistern, und mit Fremden
‘tauschet es’[e] Handschlag.

7 *Und sein Land sich füllte mit Silber und Gold, seine Schätze sind grenzenlos;*
Und sein Land mit Rossen sich füllt, und es hat zahllose Wagen zum Krieg.

8 *Und sein Land sich füllt mit Göttern* ʿ*und hat der Götzen zahlloses Heer*ʾ[f]*;*
Das Werk seiner Hände ʿ*betet es*ʾ[g] *an, das seine Finger gemacht.*

9 Th ʿ*Doch zerstören sie ihre Götter*ʾ[i]*, zu gehn in den Fels und im Staub sich zu bergen*
Vor Jahves Graus und seiner herrlichen Pracht, ʿ*wenn er aufsteht, die Erde zu schrecken*ʾ[j].

a) l נטש יהוה cf. 𝔊 ἀνῆκεν. — b) l עמו c 𝔊. — c) l מלאה ארצו c 𝔊. — d) ins prb קֹסְמִים. — e) l וּבִידֵי נכרים ישפיק cf. σ′ 𝔖. — f) ins prb ואין קצה לעצבתיו. — g) l יִשְׁתַּחֲוֶה. — h) v. 9ᵃ del. — i) l prb אֱ[לֹ]הֵיהֶם [י]תְּשׁ[ו]ל pr וַאֲנָ[כָ]י ואל תשא להם cf. v. 20. — j) ins בקומו לערץ הארץ cf. v. 19. 21.

Nach der Berufung (c. 6), die jetzt durch die Weissagung vom Völkerfrieden (c. 2, 2—5) verdrängt ist, ist unser Stück das älteste des ersten Jesaiabüchleins. Als Versmaß läßt es gepaarte Siebener, nicht Doppeldreier (gg Gr) erkennen; doch ist der Text ungewöhnlich mangelhaft. Man fragt sich, ob der ursprüngliche Anfang, wenn auch nur schlecht, erhalten ist; und ebenso ist das vermutliche Ende (v. 9 f.) stark entstellt. Aber auch das Mittelstück fordert mehrfach die Kritik heraus. Zu einhelliger Anerkennung ist keiner der Wiederherstellungsversuche gelangt; zu leidlichem Verständnis aber sind sie unentbehrlich. Die plastische Kraft, die Jesaias Sprache auszeichnet, ist in dem Fragment gleichwohl noch erkennbar cf. Buchanan Gray in ZAW 31, 111 ff.; Löhr in ZAW 36, 74 f. — v. 6. Daß Jesaia seinen ersten Spruch mit כִּי begann, ist trotz v. 12. 3, 1. 8. 15, 1 nicht sehr wahrscheinlich, so daß der Anfang vielleicht fehlt (Du Gr), schwerlich aber durch v. 19 zu ersetzen ist (gg Gr). Daß nicht Israel, das sein Idealbild preisgebe (Kg), sondern Jahve der Angeredete ist (נָטַשְׁתָּה), liegt auf der Hand (Del Di-Ki Brd a); doch schwerlich ist diese abrupte Anrede echt; vielmehr ist nach 𝔊 ἀνῆκεν ein נָטַשׁ יהוה zu vermuten (Du Ma Gr), was statt עַמְּךָ ein עַמּוֹ (cf. 𝔊) nach sich zieht. Jakobs Haus (v. 3. 5) ist Gesamtisrael (cf. 9, 7 Kg a), wenn auch Juda für Jesaia im Vordergrund steht. Die in der Berufungsvision empfangene Gerichtsbotschaft (c. 6) richtet der junge Prophet alsbald aus. Mit כִּי מָלְאוּ מִקֶּדֶם setzen sich die Schwierigkeiten fort; denn die „Erfüllung" einer Persönlichkeit mit Ausländerei ist ein seltsames Bild (Gr), weshalb mit 𝔊 ἡ χώρα αὐτῶν zu lesen ist כִּי מלא[ה אַרְצ]וֹ מִקֶּדֶם, wie auch im Folgenden das Land Subjekt ist. Bei diesen Konjekturen schließt der erste Siebener mit מִקֶּדֶם Daß den Philistern im Westen der Osten (קֶדֶם) als Einflußgebiet gegenübergestellt ist, kann nicht wundernehmen (cf. 9, 11); gerade unter Uzzia hören wir von Ausdehnung des judäischen Machtbereichs ins Philistergebiet und ins östliche Ammoniterland (2 Chr 26, 7 f.). Auch Beziehungen zum damascenischen Reiche werden nicht gefehlt haben. Wohl aber erwartet man die nähere Bezeichnung des östlichen

Importes, da der westliche mit ענים genannt ist. Seit Lowth und Houbigant vermutet man deshalb מִקֶּדֶם „Zauberei“ (Ew Chey) oder קֹסְמִים „Zauberer“ (Del Or Brd Du Ma Schm) anstatt oder neben מקדם. Der Vers fordert ein Nebeneinander, so daß der zweite Siebener mit קֹסְמִים (‖ וענים) beginnen mag. In עֹנְנִים (Jer 27, 9) kann Kurzform für מְעֹנְנִים „Zauberer“ Dt 18, 10. 14. Jud 9, 37 vorliegen (Du), aber auch neutrisches *Part. Qal* „Zauberei“ (cf. 11, 13 צֹרְרִים Zak 11, 4 חֹבְלִים). Die Wurzel √ענן ist mit עָנָן „Wolke“ (Vollers in ZAW 17, 311; Kg) oder a. *ghanna* „näseln“ (Gerber) oder עין „Auge“ (cf. Bhl) verknüpft worden; im letzten Fall müßte ענים = מְעוננים (*pt. Pôʿel*) „die mit dem bösen Blick“ sein. Zauberei ist seit alters in der Jahvereligion verboten (8, 19. Ex 22, 17. Num 23, 23. 1 Sam 28, 9); sie gilt als Ausländerei, hier als bei den Philistern (כפלשתים) besonders geübt, wobei man gern מפלשתים (‖ מקדם) für כפלשתים läse oder dahinter מִיָּם „von Westen“ (‖ מקדם) einfügte, was sich auch metrisch empfehlen würde. Zauberei bei den Philistern kann unmöglich befremden, weshalb die Konjektur בְּנֵי עֲנִים für ענים samt Streichung von כפלשתים (Gray): „Das Land ist voller Kanaanäer sc. Krämer“ kaum angängig ist. Gewiß würde die Erwähnung des Handels gut passen (Gray), doch ist er mit dem Reichtum an Silber und Gold hinlänglich angedeutet. In v. 6ᵇ: „Und sie haben genug (Sir 19, 16. 42, 17 √שפק) mit Kindern (בילדי) der Fremde“ (cf. 𝔊 *τέκνα πολλὰ ἀλλόφυλα ἐγενήθη αὐτοῖς*) ist nach Hitzig und Duhm zu lesen: ישפיק ובְיַדֵי נ״ „und mit Fremden tauscht es Handschlag“ (sc. עַמּוֹ). Schon Symmachus: *καὶ μετὰ τέκνων ἀλλοτρίων συνεκρότησαν* = 𝔊 *et cum filiis alienis applauserunt* (cf. Rahlfs-Lütkemann, Mitt. des Septuagintaunternehmens I, S. 262 A. 83) hat שפק = ספק (Num 24, 10 u. ö.) a. *safaqa* „in die Hände schlagen“ (= *συνκροτεῖν*) verstanden, was guten Sinn gibt (Du Gr Kg). Gr erinnert an a *as-safq fî-l'aswâq*, den Handschlag auf dem Markte. Der נכרי ist stets der Ausländer; der Handschlag mit ihm bedeutet politischen oder wirtschaftlichen Austausch, keinen mantischen Brauch (gg Ma). — v. 7. Neben Schwarzkunst und Ausländerei steht der Reichtum als Fallstrick des Volkes (ארצו); die Reihenfolge כסף וזהב erklärt sich nicht aus dem Werte, sondern aus der Währung, die im Silbersekel bestand. Von Gesamtisrael läßt sich solcher Reichtum gerade noch in Uzzias Todesjahre c. 739/38 (6, 1) denken, da Menachem i. J. 738 1000 Talente Tribut an Assur zahlen mußte (2 Reg 15, 19). Jesaia denkt aber vorwiegend an Juda, dessen Staatskasse infolge der Wirtschaftspolitik Uzzias (2 Chr 26, 5ff.) bei seinem Tode gefüllt war, freilich auf Kosten des Kleinbesitzes (5, 8ff.). Uzzia hatte auch ein stehendes Heer aufgestellt (2 Chr 26, 11ff.), worauf sich סוּסִים und מַרְכְּבָתָיו „Rosse und Streitwagen“ beziehen, die der einzelne Ritter nicht wird aufgebracht haben. Gleichzeitig mit Jesaia klagt Hosea im Nordreich, daß man sich auf Roß und Reisige verlasse (Hos 10, 13), während man Jahves Schutz über dem militärischen vergißt. — v. 8. Die Hauptschuld ist der Abfall von Jahve zum Götzendienst (אלילים). Das bei Jesaia (v. 18. 20. 10, 10f. 19, 1. 3. 31, 7) beliebte Wort (אֱלִיל) ist kein Fremdwort (Kg), sondern wahrscheinlich verächtliches Deminutivum (= *ulail*)

von אל „Gott“ [a *ill* „Sanction“ cf. NKZ 35, 20 ff.], doch mit absichtlichem Anklang an אֱלִיל „schwach, schlecht“ (syr. *'allîl* „schwach“ cf. Hi 13, 4. Zak 11, 17). Die genannten Götter sind nicht Masseben oder Ascheren (cf. 1, 29), sondern richtige Götzenbilder, von Händen und Fingern gemacht, wobei namentlich an die häufigen Astartebilder erinnert sein mag. Hinter v. 8a darf der Siebener nach Duhm mit vierhebigem וְאֵין קֵצֶה לְעֲצַבָּתָיו (cf. ψ 16, 4. 1 Sam 31, 9. 2 Sam 5, 21. Jes 10, 11. 46, 1) ergänzt werden. Die Bilder sind nicht Import, sondern selbstgefertigt (v. 8b). Da עַם noch Subjekt ist (cf. ארצו), so ist יִשְׁתַּחֲוֶה für ישתחוו zu lesen. Weil Jahve bildlos ist (Ex 20, 4), so sind Bilderdienst und Götzendienst letztlich identisch. Den Propheten gilt das Bild nicht als Verkörperung des *numen*, sondern als profanes Menschenwerk, wie auch Hosea „das Kalb von Samaria“ ansieht (Hos 8, 5 f. 10, 5). Moses Bilderverbot ist für die prophetische Gottesanschauung von den größten Folgen gewesen; Jesaias Hohn über die Götzenbilder ist von Deuterojesaia auf die Spitze getrieben (41, 6 f. 44, 9 ff.). Die wenigen Verse geben uns ein höchst lebendiges Bild der öffentlichen Zustände bei Uzzias Tode. Die Stärkung der politischen Macht Judas, das ebenbürtig neben das Nordreich trat, war mit dem Verfall altererbter Sitte bezahlt. Der Handel mit Ost und West und Süd, wo Uzzia Elat am Roten Meere judäisch machte (2 Reg 14, 22), begünstigte die Ausländerei, mit der der Götzendienst Hand in Hand ging. Was Hosea im Nordreich geißelte, bekämpft Jesaia in Judäa. In einem solchen Volke war der Sinn für das Göttliche stumpf geworden (6, 10 ff.), der Verstockungsprozeß wurde beschleunigt. Man fragt sich nun, ob Jesaias Spruch (v. 6—8) lediglich eine Schilderung der Zustände bringen will, oder die Einleitung zu einer Gerichtsdrohung. Nur das Zweite ist wahrscheinlich, da er ja zum Gerichtspropheten bestellt ist. Dann muß aber das Gedicht (v. 6—8) in einer Drohung gipfeln. Das betreffende Verspaar (v. 9 f.) ist freilich arg zerstört, läßt sich aber mit Hilfe von v. 18 f. 20 f. versuchsweise herstellen. — v. 9. Der erste Halbvers (v. 9a), der die Erniedrigung der Menschen als eingetretene Tatsache berichtet (וַיִּשַּׁח . . . וַיִּשְׁפַּל), paßt nicht in den Zusammenhang; denn zunächst sind die Zeitgenossen Jesaias nichts weniger als gedemütigt; auch die jussivische Fassung (Löhr S. 75) empfiehlt sich nicht. Es bleibt nichts übrig, als v. 9a auszuschalten (cf. v. 11. 17); der Glossator wollte damit das Ergebnis des in v. 9b. 10 geschilderten Ereignisses andeuten. Weber, Religionssoziologie III, 30 A 2 sieht vielleicht mit Recht in אדם den Bauern, in איש den Krieger; Kg sieht in אדם den Armen, in איש den Reichen. Freilich auch v. 9b unterliegt den größten Schwierigkeiten. „Du dürftest es ihnen nicht vergeben (cf. Gen 18, 24. [Hos 1, 6] zu נשא ל“) mit Apostrophe an Jahve (Kg) befremdet aufs äußerste, aber auch 𝔊 *οὐ μὴ ἀνήσω αὐτοῖς* = ולא אֶשָּׂא להם gibt keinen Sinn, da Jahve ja sonst nicht redet. Ebensowenig empfiehlt sich אֵין שְׂאֵת להם (Du). Da nun das Fragment v. 9b. 10 in v. 18 f. 20 f. Parallelen hat, in v. 18 הָאֱלִילִים und v. 20 אֱלִילֵי כ“ ואת“ א“ ו“, aber von den Götzen (v. 8) geredet ist, so ist für v. 9b ein Gleiches anzunehmen. So könnte man vermuten für ואל תשא להם ein וְהִשְׁלִכוּ אֱלִילֵיהֶם „doch sie werfen

weg ihre Götzen (cf. v. 20 ישליך האדם)", wobei man das Volk als Subjekt denken oder einsetzen kann. Eher noch steckt in ואל השא להם ein וְאֵ[בָ]ל [י]תְּשׁ[וֹ] אֱ[לִ]לֵ[י]הֶם „Aber freilich wird man zerstören die Götzen" Am 9, 15. Mi 5, 13. Jer 1, 10. 12, 14ff.), um den Gegensatz zu dem blinden Vetrauen auf die Götzen (v. 8) einzuleiten. Es kommt die Zeit, daß sie ihre Götzen entsetzt wegwerfen, indem sie in die Felsen schlüpfen (*Inf. abs.* בּוֹא בַצּוּר als Gerundium cf. Studer) und sich in den Staub verkriechen (*Inf. abs.* הִטָּמֵן בֶּעָפָר), wenn Jahve erscheint. Der letzte Siebener mit der Theophanie (v. 10b) ist ohne Zweifel mit 𝔊 nach v. 19. 21 zu ergänzen, wo er sich wiederholt, so daß am Schluß בְּקוּמוֹ לָעֲרֹץ הָאָרֶץ „wenn er aufsteht, die Erde zu schrecken" zuzufügen ist. Der von Jahve bewirkte Schrecken (פַּחַד יהוה) ist schon im *numen tremendum* der Väterzeit enthalten (cf. Gen 31, 42. 53 פחד יצחק J — Gen 35, 5 חִתַּת אלהים P). Jetzt wirkt er sich eschatologisch aus, da er zugleich mit Jahves majestätischer Kraft (הֲדַר גְּאוֹנוֹ) erscheint, die am Tage des jüngsten Gerichts sich offenbart. Bei der Erhebung Jahves, um die Erde zu schrecken (47, 12. Hi 13, 25 ערץ), denkt Jesaia wohl an Gewitter mit Erdbeben (cf. Ex 19, 16ff. 1 Reg 19, 11ff.), bei dem Häuser einstürzen, Bäume entwurzelt werden, Hagelschlag niedergeht, so daß man die Felshöhlen und Erdlöcher aufsucht. Angesichts der Gerichtserscheinung Jahves ist es mit der irdischen Sicherheit vorbei, und die Götzenbilder wirft man weg, aber zu spät. So bekommt das Gedicht (v. 6—10) einen großen Abschluß, wie wir ihn erwarten. Wahrscheinlich hat es eine Strophe in einer größeren Dichtung gebildet. Denn der Refrain (v. 10) kehrt am Ende des Kapitels wieder (v. 18f. || v. 20f.), wahrscheinlich doch als erhaltener Abschluß einer weiteren, jetzt verlorenen Strophe, in deren Raum ein anderes Gedicht, gleichfalls fragmentarisch (v. 11—17), hineingeschrieben ist (Du).

b) Der Sturmwind. c. 2, 11—17.

11 T a *Des Menschen Hochmut ʿversinkt'* b *und der Männer Stolz geht unter,*
Und erhaben allein ist Jahve an jenem Tage.

12 *Denn ein Tag von Jahve der Heere droht allem, was hoch und stolz*
Und allem, was erhaben ʿund groß' c . . . . . .

13 *Und allen Libanonzedern* T d *und allen Eichen von Basan*
14 *Und allen hohen Bergen und allen erhabenen Hügeln*

15 *Und jeglichem hohen Turm und jeder steilen Mauer*
16 *Und allen Tartessosschiffen und allen ʿFahrzeugen'* e *der Lust.*

17 *Und des Menschen Hochmut geht unter, und der Stolz der Männer versinkt,*
Und erhaben allein ist Jahve an jenem Tage.

a) עיני del. — b) l תִּשְׁפַּל. — c) l prb גבה c 𝔊 μετέωρον. — d) del הרמים והנשאים mt c. — e) l prb ספינות pr שכיות.

Man hat hier gegenüber v. 6—10 ein selbständiges Gedicht anzunehmen (Du Chey); denn dort herrscht der Siebener, hier der dreihebige Vierzeiler. Der Versuch, v. 6—22 als ein Ganzes zu fassen (Ma Gr), rechtfertigt sich nicht. Marti nimmt in v. [19.] 6—9. 11 eine erste, in v. 10. 12—18 eine zweite Strophe an, jede mit entsprechendem Anfang (v. 19 = v. 10) und Schluß (v. 9. [11] = v. 17 f.). Doch v. 19 [= 21] vor v. 6 ff. zu stellen ist unbegründet, und die metrische Ungleichheit in v. 6—8 gegenüber v. 12 ff. liegt am Tage. Baumann in StKr. 1904 S. 164 ff. nimmt v. 6—8 und v. 12—16 als selbständige jesaianische Fragmente und verzichtet auf Einordnung der Refrains. Wenn auch v. 11 als Abschluß von v. 6—10 inhaltlich denkbar wäre, so nötigt doch die Wiederkehr dieses Refrains in v. 17 zur Verbindung mit v. 11—17, da man v. 11. 17 doch nicht einfach ausscheiden kann (gg Baumann). Freilich ist die Frage, ob v. 11 der Aufgesang, v. 17 der Abgesang des Gedichts ist (cf. ψ 8, 2a. 10), oder ob wir in v. 11 den Schluß einer verlorenen Strophe haben, an die sich v. 12—17 als zweite reihte. Da in v. 12 Jahves Tag neu eingeführt wird, so scheint vorher keine volle Strophe, sondern nur die in v. 11 enthaltene Andeutung (ביום ההוא) gegangen zu sein. Gerade das zweite Kapitel macht aber einen fragmentarischen Eindruck, und nicht alle Fragen sind lösbar. — v. 11. Man kann v. 11a als Doppeldreier, aber auch als Fünfer lesen, was v. 11b nötig ist. Zu v. 6—10 gehört der Vers nicht (gg Kg). Die Formel עיני גבהות „die Augen des Hochmuts“ mit nachfolgendem masculinischen, singularischen Prädikat שפל sind kaum erträglich, weshalb עיני, vielleicht als Verschreibung des vorhergehenden גאנו, eher zu entfernen ist (cf. v. 17), als daß man mit Duhm וְעָנֵו, wozu שפל Variante wäre, dafür einsetzt. Für das nachfolgende Prädikat שפל ist 3. fem. תִּשְׁפַּל zu lesen; anders v. 17, wo das Prädikat (ושח) voransteht. In אנשים gegenüber אדם könnte das Element der Vornehmheit liegen; cf. *ἀνήρ*: *ἄνθρωπος* (v. 9. ψ 49, 3 Kg). Aller Menschenherrlichkeit steht Jahves Erhabenheit schroff (נִשְׂגָּב) gegenüber. Der Grundgegensatz von Gottes- und Menschennatur ist von Jesaia von Anfang (6, 3 ff.) bis zu Ende (31, 3) stark betont. — v. 12. Hier wird der יום יהוה eingeführt, den wir als volkstümliche Vorstellung aus Amos (5, 18) kennen, wo er als Heilstag erscheint, während Amos ihn zum Gerichtstag umprägt, was er in der klassischen Prophetie geblieben ist, wo die Heilszeit lieber als אַחֲרִית הַיָּמִים (v. 2) oder als יָמִים בָּאִים (Am 9, 13. Jer 31, 31) bestimmt wird. Wie v. 10. 19. 21 so wird v. 12 ff. Jahves Tag durch ein Naturereignis hervorgebracht, dort durch ein Erdbeben, hier durch einen Orkan, der von Nord nach Süd durchs Land rast. Sehr bald darnach schon ist Jesaia, der völlig in geschichtlichen Formen denkt, zu geschichtlichen Bildern übergegangen (3, 1 ff.). Wie der Menschenhochmut, so wird alles Hohe und Große auch in der Natur niedergeworfen; גֵּאֶה ist adjektivische Pi“elbildung wie עִוֵּר, חֵרֵשׁ, אִטֵּר, פִּסֵּחַ usw.; man darf das hebräische *fi“il* ja nicht etwa aus *fa“al* ableiten. Da übrigens die *fi“il*-Form durchweg bei menschlichen Eigenschaften begegnet, so scheint auch גאה, demzufolge aber auch רם usw. von 𝔊 *ὑβριστής, ὑπερήφανος κτλ.* richtig auf mensch-

liche Größe gedeutet zu sein. Für ושפל, das nicht die erwartete Hoheit, sondern die Niedrigkeit betont, ist mit 𝔊 *μετέωρον* etwa גָּבֹהַּ (5, 15. 18, 2) zu lesen (Du Gu Gr Schm). Da in v. 12 der vierte Stichos fehlt, so kann man fragen, ob er in v. $13^{a\beta}$ הרמים והנשאים, die Großen pluralisch zusammenfassend, erhalten ist; wenigstens stört v. $13^{a\beta}$ an seiner jetzigen Stelle (Sta Ma Baum Bhl). v. 13. Auf die Menschen folgt die Natur, die um der Menschen willen mitgetroffen wird wie in der Sintflut (cf. Del). Der Libanon (הלבנן) als „Weißer Berg" und das Basan (הבשן a. *bitna* „sanfte Ebene") sind artikuliert, weil die appellative Bedeutung noch durchschimmert. Der Libanon ist als höchstes Waldgebirge Palästinas genannt, aber außerhalb Israels, wo die Cedern als stolzeste Bäume wuchsen; Basan ist hier wegen des Eichenbestandes eher der heutige *gôlân* als das östlichere Weideland der Batanaea. Da neben den ארזים auch die אַלוֹנִים (Am 2, 9 *ο' δενδρον βαλανου. — α' δρϋας. — σ'ϑ' βαλανους*) Gruppenbäume, nicht Einsiedler sind, hat man an Eichenarten (*quercus ilex, qu aegilops, qu coccifera*), nicht an Terebinthen zu denken, die vielmehr in der אֵלָה (1, 29) zu suchen sind, gleichviel ob אלון und אֵלָה ursprünglich dieselbe Wurzel haben oder nicht. — v. 14. Vom Libanongebirge und aus dem hochgelegenen Basan (c. 1000 m) stürzt der Orkan südwärts ins israelitische Berg- (ההרים) und Hügelland (הגבעות). — v. 15. Turm und Mauer als die hochragenden Bollwerke von Menschenhand sind also in Israel, Nordreich und Südreich, zu suchen. Besonders wird Jesaia an Uzzias zahlreiche Festungsbauten denken (2 Chr 26, 5ff.). Noch stehen sie unversehrt, was wieder auf Jesaias Frühzeit hindeutet, als Assyrer und Aramäer noch nicht im Lande standen; aber alle menschliche Hoffnung enttäuschen sie. — v. 16. Da der Orkan südwärts fährt, ist das Meer, in das er sich hinabsenkt, vielleicht das Rote Meer (Bhl), wo Uzzia die Hafenstadt Elat am Busen von *ʿaqaba* in judäische Gewalt brachte (2 Reg 14, 22). Doch da er auch Asdod beherrschte (2 Chr 26, 6), kommt auch das Mittelmeer in Betracht. Die Tarsisschiffe (אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ) hat man schon oft mit den Indienfahrern verglichen, die zunächst freilich für die betreffenden Länder bestimmt waren, dann aber den Namen auf alle starkgebauten Hochseeschiffe übertrugen, auch wenn sie nicht nach Tarsis oder Indien, sondern nach Arabien gingen. Tarsis ist das griechische Tartessos an der Mündung des Guadalqivir, im Schwemmland noch immer begraben (KG$^{2.3}$ S. 486 cf. Schulten, Tartessos), obwohl das philologische Verhältnis zwischen *taršîs* und *tartessos* noch unsicher ist (cf. Schulten in Klio 23, 391 ff.). Zu אֳנִיּוֹת ist in שְׂכִיּוֹת ein Parallelbegriff zu erwarten, also entweder „Wimpel" (cf. Lev 26, 1. Num 33, 52 מַשְׂכִּית „Schaustück" von √שכה) oder Schiffe (Ges a), wenn man סְפִינוֹת (Siegfr-Stade; Budde zu Hi 40, 31) liest. Ob die „Lust" (= *ha-ḥemdā* cf. עדן „Lust") wie „das Sandland (Gen 2, 10 *ha-ḥawîla*)" etwa ein poetischer Ausdruck für die *Arabia felix* ist oder sich auf die lustvollen שכיות oder ספינות bezieht, läßt sich nicht ausmachen. — v. 17. Der Refrain ist hier in besserer Gestalt als v. 11 erhalten, in v. 17^{a} sind die Prädikate vertauscht. Der Zusammenbruch der Natur wirkt auf den Menschen zurück, dessen Übermut, die menschliche Ursünde, endlich zerbrochen ist, frei-

lich ohne Buße, sondern durch äußere Gewalt. Nur Jahves Riesengestalt ragt einsam, nachdem sich das Ungewitter gebrochen hat, im Raume.

c) Fragmente. c. 2, 18 ff.

18 *Und die Götter zumal 'fahren'* [a] *dahin.* 19 *Und sie gehen in Felsenhöhlen und Erdlöcher vor Jahves Graus und seiner herrlichen Pracht, wenn er aufsteht, die Erde zu schrecken.*

20 *Jenes Tags wirft weg der Mensch* [T b] *seine Götter, gemacht aus Silber und Gold, Die 'er einst sich schuf'* [c]*, sie anzubeten, zu 'Maulwurf'* [d] *und Fledermaus,*

21 *Zu dringen in Felsengeklüft und*[c] *Versteck'* [e] *in den Spalten der Steine 'zu suchen'* [e] *Vor Jahves Graus und seiner herrlichen Pracht, wenn er aufsteht, die Erde zu schrecken.*

'22 *Laßt ab vom Menschen, in dessen Nase ein Hauch, denn wofür ist er zu achten?'* [f]

a) l prb יִחָלְפוּ. — b) del את. — c) l c 𝔊 A עשה. — d) l לחפרפרות. — e) ins prb לחטמן (v. 10) mt c. — f) del c 𝔊.

Der erste Blick zeigt, daß v. 18 f. und v. 20 f. Varianten desselben Gedankens sind (Du); in beiden Fällen ist von der Verwerfung der Götter die Rede, und beidemal tritt derselbe Refrain auf, den wir schon für v. 10 verwertet haben. Von den zwei Varianten hat die erste den schlechteren (v. 18 f.), die zweite (v. 20 f.) den besseren Text; denn hier sind deutlich zwei Siebenerpaare zu erkennen, also dasselbe Metrum wie v. 6—10. Da uns nun derselbe Refrain schon in v. 6—10 begegnet, so scheint [v 18 f.] v. 20 f. der fragmentarische Schluß einer weiteren Strophe dieses Gedichtes zu sein, die verloren gegangen ist, durch v. 11—17 aber, gleichfalls fragmentarisch, ersetzt wurde. Die Frage, ob nicht vielleicht v. 18 f. und v. 20 f. selbständige Abschlüsse nicht einer, sondern zweier Strophen sind, wird man schwerlich bejahen können; denn daß von einer Dichtung nur eine Strophe erhalten wäre, zwei bis auf den Refrain verloren gingen, ist recht unwahrscheinlich. — v. 18. Hinter הָאֱלִילִים ist nötig (Kg a) die Pluralform des Prädikats [יִחָלְפ]וּ „sie fahren dahin", wofür 𝔊 *κατακρύψουσιν* = יַחְבִּיאוּ las; für כָּלִיל cf. a *gamîʿan* „Ganzheit" (Gr) läse man lieber כֻּלָּם 𝔊 *πάντα*. — v. 19. Subjekt sind nicht die Götter, sondern die Menschen, die ihre Götter preisgegeben haben, aber vor Jahve entsetzt fliehen und die Felshöhlen und Erdlöcher (cf. v. 10[a]) aufsuchen, um das nackte Leben zu retten. — v. 20. Hier beginnt der Rest der verlorenen Parallelstrophe zu v. 6—10. Da v. 20[a] als Siebener überfüllt, wenn auch gerade noch lesbar ist, so ist am ehesten das zweimalige אֵת je vor אלילי zu streichen. Da Israel voll Götter ist (v. 8), die hier als richtige Idole aus Gold und Silber erscheinen, also etwa den altaramäischen Teraphim ähnlich (Gen 31, 19. 40. 1 Sam 19, 8 ff.), so ist האדם zunächst der Israelit. Doch spricht die Wahl des Ausdrucks „Mensch" dafür, daß es sich auch hier um den Grundgegensatz von Gott und Mensch handelt, wobei der Mensch sich selber Götter macht, anstatt Gott zu fürchten.

Mit bitterm Hohne ist betont, daß er sich den Gegenstand seiner Anbetung (לְהִשְׁתַּחֲוֹת) selber erst verfertigt hat (l. עָשָׂה לוֹ c 𝔊 A). Aber nun erkennt er zu spät, daß diese Idole nichts wert sind, und wirft sie fort. Ohne Zweifel ist das unverständliche לַחְפֹּר פָּרוֹת „zu graben *pērôt*“ in לַחֲפַרְפָּרוֹת (𝔖' *φαρφαρώθ* cf. G.K.[28] § 84[n]) zusammenzuziehen, worunter ein in der Erde grabendes Tier, (חפר „graben“), am ehesten die „Maulwurfsratte“, da der Maulwurf (𝔙 *talpa*) in Palästina nicht vorkommt, zu verstehen ist (Kg), neben dem sich die „Fledermaus (עֲטַלֵּף)“ würdig ausnimmt. In dieser trübseligen Gesellschaft mögen die Götzen über ihr Schicksal nachdenken. — v. 21. Die Menschen aber verkriechen sich in „Felsklüfte“ (cf. Ex 33, 22 J zu sg. *niqrat haṣ-ṣûr* a. *nuqra*) und „Steinspalten“ (cf. Jud 15, 8. 11 *s'îph has-sela'*) und werden wieder zu Höhlenbewohnern wie in der Urzeit, wobei in v. 21[a] der dem Siebener fehlende Versfuß mit לְהִתָּמֵן (cf. v. 10[a]) hinter הסלעים ובמ״ zu ergänzen sein wird. Vielleicht sind diese Risse infolge des Erdbebens aufgesprungen, über dem Jahve sich in der vernichtenden Herrlichkeit des Gewitters offenbart. — v. 22. Man weiß nicht, welche Mächte mit חדלו לכם angeredet sind, da sie dem Menschen in seiner Schwachheit gegenübergestellt werden, der mit den Nüstern seine ganze Lebenskraft (cf. Gen 2, 7 נשמת חיים) einzieht. Die Frage: „Wofür ist er zu achten?“ mit ב *pretii* (G.K.[28] § 119[p]) soll gewiß seine Nichtigkeit ausdrücken. Doch da v. 22 in 𝔊 fehlt und außerhalb des Gedankenzusammenhangs steht, haben wir sicher den Stoßseufzer eines Randschreibers vor uns (Du Ma Bhl *gg* Kg).

4. Auflösung. c. 3, 1—16.

a) Anarchie. c. 3, 1—7.

[1a] *Ja der Allherr Jahwe der Heere vertritt aus Jerusalem und aus Juda*
Stecken und Stab [Ta]*:* [2] *So Ritter wie Krieger, Richter* [Tb] *und Greis,*
[3] *Hauptmann 'bewehrter'*[c] *und Honoratior und Rat 'und Prophet und Beschwörer'*[b]

Kunstgeübten und Zauberbegabten — [4] *und ich mach' zu ihren Amtleuten Knaben,*
Und es wird Büberei sie beherrschen; [5] *es 'bedrängt'*[d] *im Volk der eine den andern*
Und sie bestürmen einander, der Knabe den Greis, der Lump den Reichen.

[6] *Im Vaterhaus, so den Bruder wer packt: „Hast ein Kleid, sollst Richter uns sein,*
Und untertan sei dies Getrümmer dir,“ — [6] *da hebet der an* [Te] *und spricht:*
„Bin kein Arzt, hab zu Haus weder Brot noch Kleid, nicht macht mich zum
Richter im Volk.“

a) v. 1[b] del. — b) ונביא וקסם trsp post ויועץ (v. 3). — c) l prb חֲמָשִׁים. — d) l ונגשׂ c 8 Mss. — e) ביום ההוא del.

Mit diesem Bilde voll packender Kraft, in kurzen Strichen gezeichnet, steht wieder ein Frühwerk des jungen Propheten vor uns, das den Meister ahnen läßt. Das Gericht droht hier nicht in einer Theophanie mit einem Naturereignis, sondern mit Exil und Anarchie, was völlige Auflösung des Volkstums

bedeutet. Wir haben Tristichen von je drei Siebenern. Daß v. 1—12 ein Gedicht aus drei gleichgebauten Strophen sei (Du Löhr), ist schon, metrisch betrachtet, nicht richtig, aber auch sachlich stellt man v. 1—7 besser für sich. — v. 1. Auch hier das bei Jesaia beliebte כִּי „Wahrhaftig“ zu Anfang (cf. 2, 6. 12. 3, 8. 15, 1). Feierlich wird der Allherr Jahve Zebaot mit den Prädikaten seiner Macht eingeführt (cf. 1, 24. 10, 33); denn er vermag, was er droht. Jerusalem und Juda begrenzen die Katastrophe deutlich auf das Südreich, während die ersten Gedichte (2, 6—10. 20f. 2, 11—17) ganz Israel zu treffen scheinen. Durch wen Jahve das Exil herbeiführt (מַסִּיר), bleibt unerwähnt; doch angesichts der assyrischen Politik, deren Macht sich inzwischen im Nordreich gezeigt haben wird (738 v. Chr. cf. 2 Reg 15, 19. Hos 5, 13ff.), ist der drohende Feind nicht zweifelhaft. Die Redensart מַטֶּה וּמַשְׁעֶנֶת „Stecken und Stab“ scheint sprichwörtlich zu sein. Falsch ist ihre Auslegung in v. 1b, wo sie auf den Vorrat an Brot und Wasser gedeutet wird, was schon Hitzig als Glosse erkannt hat. Denn in Wirklichkeit sind die in v. 2f. aufgezählten Stützen der Gesellschaft gemeint. — v. 2. Auffallend ist, daß der König an der Spitze der Verbannten fehlt. Auch sonst greifen die judäischen Propheten in öffentlicher Rede den König nicht persönlich an, wie etwa Micha (c. 3) und Zephanja (c. 1, 1ff. 3, 1ff.) zeigen. Die Ehrfurcht vor der davidischen Dynastie wirkte hierbei mit; anders ist es bei Amos (7, 10ff.) und Hosea im Nordreich. Das erste Paar, גִּבּוֹר „Ritter“ und אִישׁ מִלְחָמָה „Kriegsmann“, hat in Kriegszeiten den Vortritt; gemeint ist der Adlige und der Berufssoldat (2 Chr 26, 11f.). Als zweites Paar gehören שׁוֹפֵט וְנָבִיא „Richter und Ältester“ als Rechtspersonen zusammen, womit der zweite Siebener (v. 1ad. 2) schließt, weshalb das zwischenstehende Paar נביא וקסם „Prophet und Wahrsager“ auszuschalten und in v. 3 einzusetzen ist. v. 2 zu streichen (Gr) ist kein Grund und aus strophischen Gründen unratsam. — v. 3. Der שַׂר חֲמִשִּׁים „Hauptmann über Fünfzig“ — zweihebig auszusprechen — kommt als Kompagnieführer auch im Nordreich vor (2 Reg 1, 9ff.); doch könnten auch חֲמֻשִׁים „Wehrgerüstete“ (Ex 13, 18. Jos 1, 14. 4, 12. Jud 7, 11) gemeint sein, wobei mit חמוש cf. a. *ḥamîs* „Heer“ vielleicht חֲמִשָּׁה „fünf“ zusammenhängt (E. Meyer, JN S. 501), sofern das Heer in Rumpf, zwei Flügel, Vorhut und Nachhut gegliedert war (cf. N. Fries, Heerwesen der Araber S. 68). Der נְשׂוּא פָנִים „der erhobenen Angesichts geht“, ist der königliche Würdenträger, der gleich dem יוֹעֵץ „Ratgeber“ (9, 5) zu den Staatsbeamten gehört. Als Schluß des Siebeners ist aus v. 2 ונביא וקסם „Prophet und Wahrsager“ hinter ויועץ einzusetzen. Der „Prophet“ ist hier nicht der gottgeweihte Seher, sondern das Mitglied der bekannten Genossenschaften (28, 7), dem „Wahrsager“ nahe verwandt, wie auch Micha (3, 5f.) den נְבִיאִים sowohl חָזוֹן als קְסָם zuschreibt. Sie hatten ihren Einfluß in den breiten Volksschichten, wo sie in Judäa von Jesaia ab als demokratische Macht bis zum Untergang des Staates eine ziemliche Rolle spielten. Auch für das nachfolgende Paar חֲכַם חֲרָשִׁים וְנָבוֹן לָחַשׁ, das den nächsten Siebener eröffnet, ist innere Verwandtschaft zu vermuten, weshalb חרשים besser von am. *ḥaršâ*

„Zauberei“ (Du; Nöldeke, NBS S. 37) als von חֶרֶשׁ „Schneidekunst“ (cf. חָרָשׁ „Steinschneider (Ex 28, 10)“ „Metallschläger“ „Schmied“ (1 Sam 13, 19)) abzuleiten ist, obwohl der Waffenschmied an sich bei Deportationen gern mitgeschleppt wurde (2 Reg 24, 14. 16). Der נבון לחש (α' *ψιθυρισμῷ*. — σ' *ὁμιλίᾳ μυστικῇ*. — ϑ' *ἐπωδῇ*) versteht sich auf Amulette (3, 20) und Beschwörung (nh. לחש „beschwören“); diese Schwarzkünstler stehen auf der Stufenleiter der Volksführer zu unterst, werden aber gleichfalls mit fortgeschleppt, so daß nur der führerlose Haufe zurückbleibt. v. 3f. auszuscheiden (Löhr 76), ist nicht der geringste Grund. — v. 4a. So dringen junge Burschen (נְעָרִים) ohne alles Wissen an die Oberfläche empor und regieren als שָׂרִים „Amtleute“ (cf. Hos 8, 4, 10) das hilflose Volk. In תָּעֲלוּלִים „Mutwille“ (66, 4) ist eher das Subjekt (𝔊 *ἐμπαῖκται*) als der Zustandsaccusativ zu יִמְשְׁלוּ zu sehen, so daß wir ein *Abstractum pro concreto* haben. Der unerfahrene Pöbel bemächtigt sich der Regierung, womit die innere Auflösung des Volkstums gegeben ist, die in den folgenden Versen packend geschildert ist. — v. 5. Das Volk, das ein Organismus sein sollte (הָעָם), zersetzt sich im Kampf aller gegen alle (אִישׁ בְּאִישׁ und אִישׁ בְּרֵעֵהוּ), indem es sich gegenseitig bedrängt (3. m. *sg. pf. Niph* וְנִגַּשׂ 𝔊 *συμπεσεῖται* ϑ' *προσκόψει*) und anfährt (רהב am *r'hab* a. *rahiba* „unruhig, aufgeregt sein“), wobei gegen die Accente ואיש ברעהו als Subjekt zu ירהבו zu fassen ist, das sich in הַנַּעַר בַּזָּקֵן und הַנִּקְלֶה בַּנִּכְבָּד zerlegt. Alter und Würde haben bei Buben und Lumpen keine Geltung mehr. Man bewundert die Kraft der Phantasie in dem Gemälde; in wenigen Strichen wird das Grundbild jeder Revolution gezeichnet, wenn dem Volke die Führung genommen ist. — v. 6. Das letzte Tristichon greift aus dem allgemeinen Zusammenbruch ein plastisches Bild heraus, in dem sich der letzte Rest von Eigenbesitz der von der besitzlos gewordenen Horde erbetenen Führerschaft versagt, um das Elend vollzumachen. Wie איש באיש und איש ברעהו (v. 5), so bedeutet אִישׁ בְּאָחִיו nicht leibliche Bruderschaft, sondern einfach Gegenseitigkeit. Einer hat noch sein väterliches Haus (בֵּית אָבִיו acc. loc.), weshalb man ihn in der allgemeinen Verzweiflung zum Führer beansprucht, und noch einen Mantel als Überkleid (שִׂמְלָה), aber nicht als Amtskleid (Ma), während die andern nur Lumpen auf dem Leibe haben. So soll er Häuptling sein (קָצִין cf. 1, 10), da es ohne Richteramt nicht abgeht. — v. 6b. Der hier beginnende Siebener endet mit v. 7aα לאמר, ist aber unrhythmisch, weshalb man besser tut, das überflüssige ביום ההוא auszulassen und ואמר für לאמר zu lesen. Eine מַכְשֵׁלָה „Getrümmer“ (α' *σκανδαλισμός*. — σ'ϑ' *ἀσθένεια*), wofür 𝔊 *τὸ βρῶμα τὸ ἐμὸν* = מַאֲכָלִי las, ist die angerichtete Zerstörung mit bitterer Ironie genannt, da selbst sie nicht ganz führerlos sein kann, wie man zu spät erkannt. — v. 7. Aber der andre weigert sich in lauter Gegenrede ([קולו] יֶשָׁא cf. Num 14, 1. Hi 21, 12): Ich mag nicht Arzt (חֹבֵשׁ) für den kranken Volkskörper (1, 6) sein, an dem nichts mehr zu heilen ist. Löhr 76 übersetzt חבש mit „Herrscher“ (cf. Hi 34, 17), was hier nicht gerechtfertigt ist. Er verleugnet Brot und Kleid in seinem Haus, weil er weiß, daß sie es ihm abnehmen wollen, und lehnt den Posten als Volksrichter (קְצִין עָם) ab,

mag alles darüber in Scherben gehen. Mit diesem trostlosen Wort bricht die Schilderung plötzlich ab. Während die vorigen Gedichte (2, 6—10. 18 ff. 11—17) die Herrlichkeit Jahves im Gericht bewundern lassen, tritt uns hier die Jämmerlichkeit und das Elend des führerlos gewordenen Volkstums entgegen, das Jahve selbst mit dem Exil der Oberschicht dem Verderben preisgegeben hat. Es ist, als sähe Jesaia das Schlußbild des Königreichs Juda mit den Deportationen unter Jojakin (597) und Sidkija (587) klar vor Augen, anderthalb Jahrhunderte, ehe es Wirklichkeit wurde. Nur daß damals auch der Tempel in Trümmer ging, was Jesaia nie vorauszusagen gewußt hat, weshalb der Tempelspruch Michas (Mi 3, 12) um so größeren Eindruck machte.

b) Der Gerichtsspruch. c. 3, 8—15.

8 *Ja, Jerusalem ist gestrauchelt* *und Juda gefallen*
Denn sie stehen mit Wort und Tat *gegen Jahve, seiner* T a *Hoheit zu leide.*
9 *Gegen sie zeugt ihre Parteisucht,* *ohne Hehl ihre Sünde* T b *sie zeigen.*
O weh ihrer Seele; sie wirkten *sich selber Unheil.*

10 *'Heil'* c *dem Frommen, denn Gutes 'nach der Frucht'* d *seiner Werke 'wird er essen'* e
11 *Wehe dem Gottlosen, 'denn'* f *Böses 'nach'* g *dem Werk seiner Hände geschieht ihm.*

12 *O mein Volk, dessen Vögte Buben* *und das 'Erpresser'* h *beherrschen,*
O mein Volk, deine Leiter sind Verleiter, *und* T i *deine Pfade verwirren sie.*
13 *Da steht zu streiten Jahve,* *tritt her, zu richten 'sein Volk'* k *;*
14 *Es erscheint Jahve zum Gericht* *mit den Alten und Beamten seines Volks.*
„Und ihr habt den Weinberg verwüstet, *in euern Häusern ist des Elenden Raub.*
15 *Wie wagt ihr, mein Volk zu zerschmettern, zu zermahlen der Elenden Antlitz?* T l u

a) del עני. — b) del כסדם. — c) l אשרי pr אמרו. — d) l כפרי pr כרי פרי. — e) l יאכל. — f) ins כי. — g) l כגמול pr גמול כרי. — h) l prb נשים. — i) del דרך ut var. — k) l עמו pr עמים c 𝔊𝔖. — l) v. 15b del c 𝔊.

Formal zu den כִּי-Stücken gehörig (cf. 2, 6 ff. 12 ff. 3, 1 ff.), steht dies Stück inhaltlich den andern wieder selbständig gegenüber; denn zwischen v. 1—7 und v. 8—15, bei ganz verschiedenem Metrum, besteht schwerlich ein ursprüngliches Kausalverhältnis. Textlich gibt es Anlaß zu mancherlei Fragen, die auch ins Metrum eingreifen. Gern würde man die beiden Fünfer v. 8a und v. 9b als Paar verbinden, worauf dann v. 8b. 9a. — v. 12. — v. 13. 14a. — v. 14b. 15 als Doppeldreierpaare folgten. Doch wären damit nicht alle Schwierigkeiten beseitigt; denn auch v. 13. 14a sähe man lieber als Einleitung der Gottesrede vor v. 12 als dahinter. Das Verspaar v. 10 f. ist ein fremder Einsatz. Die Pracht der Bilder, die uns in c. 2, 6 ff. 12 ff. 3, 1 ff. entgegentritt, vermissen wir in unserm Stück; an seiner jesaianischen Herkunft kann indes kein Zweifel sein. Es gehört wie seine Umgebung gewiß zu den frühesten Gedichten Jesaias, indem er die Zersetzung des Rechtslebens in Jerusalem und Juda schildert, wie Amos wenige Jahrzehnte früher im Nordreich getan hatte. — v. 8. כִּי ist auch hier „Ja“, nicht „Denn“. Auch hier ist Jerusalem und Juda Mittelpunkt und Umkreis (v. 1); das Nordreich fällt außer Betracht. Juda ist als Mann gedacht,

während Amos 5, 2 die בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל zur Frau macht. In v. 8b beziehen sich die Suffixe auf die Bewohner, deren Wort und Werk gegen Jahve gerichtet sind. Im *Hiphʿil inf. cstr.* לְמָרוֹת (= לְהַמְרוֹת) liegt weniger ein Zweckbegriff als ein Gerundium vor. Als Objekt paßt zwar כְּבוֹדוֹ, aber nicht עֵנִי כְבוֹדוֹ, denn die Zungensünden empören nicht das Auge. 𝔊 ἐταπεινώθη hat עֲנַו כְּבוֹדוֹ gelesen, ohne den Sinn zu treffen; das Metrum des Doppeldreiers, der freilich hier rhythmisch unschön ist, nötigt zur Entfernung von עֵנִי (cf. 2, 11 עֵינֵי גְבֹהוֹת). Jahves Majestät (כְּבוֹד) ist von seiner Heiligkeit unablösbar (6, 3), die durch das wilde Treiben verletzt wird. — v. 9. In הַכָּרַת פָּנֵימוֹ (cf. 30, 28 הֶעָנָף) haben wir einen Infinitiv nach aramäischer Analogie; wegen der Formel הִכִּיר פָּנִים „Partei nehmen“ (Dt 1, 17. 16, 19. Prov 24, 23. 28, 21) kann הַכָּרָה nicht „Aussehen“ (Ges Del Di), sondern nur „Ansehen“ der Person bedeuten (𝔗 𝔖 Du Ma Chey Gr Bhl Kg), so daß nicht ihr verwildertes Äußeres, sondern ihre Parteinahme gegen sie Zeugnis ablegt (עָנָה בְּ cf. 2 Sam 1, 16. Jer 14, 7. Mi 6, 3. Rt 1, 21). Belastet ist das ganze Volk, wenn auch besonders an die Richter gedacht sein mag, die mit v. 12 ff. getroffen werden (Bhl); aus ihrer Sünde machen sie kein Hehl, ein sicheres Zeichen des Verfalls der öffentlichen Moral, wenn auch der Vergleich mit Sodom (כִּסְדֹם) ein Zusatz ist (Du), da das sodomitische Laster (Gen 19, 5) nicht ausdrücklich in Frage steht. Den Hauptschaden haben sie selbst an ihrer Seele (אוֹי לְנַפְשָׁם), mehr als die Vergewaltigten; denn sie bringen ihr eigenes Unheil (רָעָה) zur Reife (גָּמְלוּ). — v. 10. Die sprichwörtlichen Sätze (v. 10 f.) erinnern an c. 1, 19 f.; sind aber weniger plastisch und befremden an dieser Stelle, so daß sie gewiß ein späterer Zusatz sind (Du Ma Ki Bhl Gr gg Kg). Schon Lowth schlug richtig אשרי (‖ אוי) für das sinnlose אמרו vor (cf. Du Gu Schm Bhl); ein אִמְרוּ scheint 𝔊 δήσομεν τὸν δίκαιον gelesen zu haben, was der altchristliche Schriftbeweis auf die Gefangennahme Christi deutete. In dem Sätzchen כִּי טוֹב „Denn er ist gut“, soll טוֹב Verbum sein (Num 24, 5. Ct 4, 10); besser aber zieht man טוֹב gegen den Accent als Objekt zu יֹאכְלוּ, indem man כִּפְרִי „nach dem Ertrag“ für כִּי־פְרִי liest. Der Gerechte bekommt nach Maßgabe seiner Werke Gutes zu schmecken; der Übergang in den Plural (v. 10b 𝔐 𝔊) ist möglich. — v. 11. Entsprechend muß der Gegensatz gebaut sein, wo demnach כִּי vor רַע (Du) und wieder כְּגִמּוּל für כִּי גְמוּל zu lesen ist; denn auch dem Gottlosen (רשע) wird nach seinem Werk vergolten. Die Verse zeigen die Vergeltungslehre der Psalmen. — v. 12. Mit v. 12 findet sich die Pracht jesaianischer Sprache wieder. Würde man v. 13. 14a als Einleitung vorausstellen dürfen, so verlöre v. 12 seine isolierte Stellung und ergäbe sich als Rede Jahves, die in v. 14b (וְאַתֶּם) fortführe, wodurch ein geschlossenes Bild entstünde. Die jetzige Anordnung, wonach v. 12 vor der Rede Jahves steht, macht den Propheten zum Wortführer, so daß v. 12 an v. 8 f. anschließt und v. 13—15 isoliert stehen (Du Schm). Der Vers (v. 12) enthält zwei Doppeldreier, jeder mit עַמִּי beginnend, dessen Suffix sich jetzt auf den Propheten, ursprünglich wohl auf Jahve (1, 3) bezieht. Da v. 12a vom Volke in dritter, v. 12b in zweiter Person geredet ist, so ist in v. 12a ein Relativsatz anzunehmen

(Du): „O mein Volk, dessen Vögte usw.“ Schwierig ist der Plural נגשיו, wozu מְעוֹלֵל singularisches Prädicat ist. Man kann נֹגְשָׂיו als Pluralis majestaticus fassen (cf. 1, 3 בעליו, אדני), so daß an den König (cf. 14, 2. 4 נֹגֵשׂ aeth. *negûs*) gedacht wäre. Das Prädicat מעולל fassen einige als „Kind“ (עוֹלֵל 1 Sam 15, 3. 22, 19. Jer 44, 7 = עוֹלָל Jer 6, 11. 9, 20. Mi 2, 9. Thr 1, 4. 4, 4), so daß das Volk, des König ein Kind ist, beklagt wird (Koh 10, 16). Doch „Kind“ heißt עוֹלֵל, nicht מְעוֹלֵל; zudem waren weder Jotam (738—735) noch Achaz (735—720) bei ihrer Thronbesteigung Kinder, sondern Männer, die wußten, was sie wollten. Also bliebe מעולל als „Spielhans, Bube“ (√עלל „spielen“) zur Erwägung, so daß der Fürst in Tand und Nichtigkeit seine Zeit vergeudet, vielleicht mit dem Nebensinn des Willkürlichen. Indessen zu Jotams Bild (2 Reg 15, 34) paßt das nicht; und von Achaz, auf den es passen könnte (2 Reg 16, 1 ff.), hatte Jesaia noch zu Beginn des syrisch-ephraimäischen Krieges eine bessere Meinung (Jes 7, 2 ff.); auch brach er mit ihm wegen der Politik, nicht wegen der Rechtspflege. So ist es vorsichtiger, נגשיו als numerischen Plural zu fassen und an die Fronvögte (𝔊 *οἱ πράκτορες*) Judas zu denken, die gleich willkürlichen Buben das Volk bedrücken; das singularische Prädicat (𝔊 *καλαμῶνται*) läßt sich distribuierend mit Gen 27, 29. Num 24, 9 אֹרְרֶיךָ אָרוּר (G.K.[28] § 145[l]) rechtfertigen (cf. Kg). Fällt der Fürst als Kind weg, so sind auch die Weiber (נָשִׁים 𝔙 *mulieres* Kg) zweifelhaft, die man sich sonst als den einflußreichen Kreis der Königinmutter (1 Reg 15, 13. 2 Reg 10, 13. Jer 13, 18. 29, 2) oder als Haremsdamen vorstellen könnte, nur daß weder Jotam noch Achaz Schwächlinge waren. Also liest man besser נֹשִׁים (𝔊 *ἀπαιτοῦντες* cf. $\alpha'\vartheta'$) „Gläubiger“ im wucherischen Sinn (50, 1. Ex 22, 24. 2 Reg 4, 1. ψ 109, 11. Neh 5, 7), was zur Klage über das verletzte Gottesrecht gut paßt. Die מְאַשְּׁרִים (cf. אֲשׁוּר „Schritt“) zu den מַתְעִים verhalten sich wie Führer und Verführer (cf. 1, 17. 9, 15. Prov 23, 19), so daß man nicht an 𝔊 *μακαρίζοντες* denken kann. Das Volk braucht Führer, aber sie sind Verführer. Im letzten Dreier ist דֶּרֶךְ metrisch und sachlich überschüssig (Chey), so daß אָרְחוֹתֶיךָ als Objekt zu הֵלָּעוּ übrigbleibt. Da zu √בלע „verschlingen“ der Pfad als Objekt nicht paßt, ist mit Barth, Beiträge S. 4 f. (Bhl Gr) בלע als Nebenform zu בלל „verwirren“ aufzufassen (cf. 9, 15. 19, 3. 28, 7). Sie verwirren und verwischen den rechten Weg, so daß das Volk in die Irre geht. Der Vers ist verwandt mit 9, 15; doch ist 3, 12 die Grundstelle, 9, 15 die Ableitung (gg Du Löhr), da v. 12 eine festgefügte Strophe bildet. — v. 13. Wie eine Erlösung wirkt in den verrotteten Rechtsverhältnissen Jahve als Richter, den Jesaia zum Gericht über die Richter aufstehen sieht. Denn alles Recht ist letzlich Gottesrecht (צֶדֶק) zumal das ungeschriebene *fas*, um das es sich hier vorzugsweise handelt (v. 14[b]. 15), obwohl die Begriffe רִיב „Rechtsstreit“, דִּין „Rechtsverfahren“, beides als Nomen wie Verbum vorkommend, und מִשְׁפָּט „Rechtsgang“ (cf. Hertzberg in ZAW 40. 41) aus dem juristischen Recht (*ius*) herstammen. Während der Rechtsverhandlung sitzt der königliche Richter (1 Reg 7, 7. Jes 16, 5. Dn 7, 9) auf dem Thron; beim Urteilsspruch scheint er aufzustehen

wie hier (נָצָב und עָמַד), wo ein Verhör überflüssig war. Auch malt die stehende Haltung Leidenschaft und Zorn Jahves. Für עַמִּים, wodurch er zum Völkerrichter wurde, wenn auch nur im Sinne der israelitischen Stämme (Ges Ew Du), ist עַמּוֹ „sein Volk“ zu lesen (𝔊𝔖 Gu Schm Gr), da v. 12—15 immer nur von dem einen Gottesvolke die Rede ist. — v. 14. Jahve „kommt mit dem Recht“ zum Schlußurteil. Während die Ältesten (וְזִקְנָיו) als geborene und die „Hauptleute“ (שָׂרָיו) als beamtete Richter dazu da wären, ihm in der Rechtsfindung zu helfen, tut sich gerade zwischen ihm und ihnen eine Kluft auf, die zu ihrem Gerichte führt, so daß עִם *cum* nicht die Gemeinschaft, sondern den Gegensatz gegen sie enthält. Sicherlich malt die Kopula (וְאַתֶּם) die hervorbrechende Leidenschaft gut (ψ 2, 6 Du); doch ist, wenn v. 12 ursprünglich hinter v. 13 stand, mit וְאַתֶּם die Wendung vom Volke zu seinen Führern (מְאַשְּׁרִים) gemeint, die Verwaltung und Gericht in einer Hand haben. „Der Weinberg (הַכֶּרֶם)“, wofür 𝔊 *τὸν ἀμπελῶνα μου* = כַּרְמִי liest, ist das Land Juda, das sich auch landschaftlich besser mit einem Weinberg als mit einem Acker Gottes vergleichen läßt (5, 1 ff.). Unsre Stelle macht wahrscheinlich, daß בָּעַר (𝔊 *ἐνεπυρίσατε α᾽ κατενεμήσασθε σ᾽ κατεβοσκήσατε*) das Abpflücken des Weinbergs bis zur letzten Traube bezeichnet, so daß er völlig ausgeraubt ist (cf. 5, 5. 6, 13). Worin die Ausraubung besteht, sagt der nächste Satz, der den Raub (גְּזֵלָה), also wohl die gepfändete Habe (Ez 18, 7. 16) des wirtschaftlich zusammengebrochenen „Elenden (עָנִי)“, in den Häusern der Unterdrücker zeigt, die Richter und Partei zu gleicher Zeit sind. — v. 15. In מֵלְכֶם ist die Toneinheit *mă-ltākém* auch graphisch ein Wort geworden, das den Sinn von לָמָּה bekommen hat. Jahves Volk wird von ihnen zerstoßen (תְּדֻכְּאוּ) wie im Mörser, wobei die Mißwirtschaft in Regierung und Rechtspflege besonders die armen Volksunterschichten trifft, deren sich als Vertreter des Gottesvolkes bei „interner Scheidung Israels“ (Kg) das Gottesrecht besonders annimmt. Der wirtschaftliche und gesellschaftliche Druck gleicht dem Mühlstein, bei dem die עֲנִיִּים zermahlen und pulverisiert werden (תִּטְחָנוּ), wir sagen, unter die Räder kommen. Wieder eine sehr eindrucksvolle Schilderung der Rechtszustände in Juda, die den von Amos im Nordreich geschilderten (Am 2, 6 ff. 3, 9 ff. 5, 10 f. 8, 4 ff.) nichts nachgeben. Den König persönlich greift Jesaia nicht an (cf. v. 1 ff.); aber freilich ist das Königsgericht als Obergericht für die Rechtszustände mit verantwortlich. Denn die שָׂרִים sind königliche Beamte, die den Verkehr zwischen Königsgericht und Schöffengericht vermitteln sollten, während sie mit den Unterdrückern gemeinsame Sache machen. Sie sind es wahrscheinlich, die mit schriftlichen Verordnungen (10, 1 f.) an der Entrechtung der Armen mitarbeiten. Jesaia hat sich gerade in seiner Frühzeit den Rechtsangelegenheiten zugewandt, während ihn vom syrisch-ephraimäischen Kriege an die Dinge der äußeren Politik beschäftigen, in denen sich ihm die Weltgeschichte auftut. v. 15^{b} ist mit 𝔊 als Zusatz zu betrachten, da Jahve bisher selbst gesprochen hat, während er hier in dritter Person, wenn auch mit jesaianischer Titelgebung, erscheint.

5. Die Frauen. c. 3, 16—4, 1.

16 *Und Jahve sprach: Weil hoch herfahren die Töchter Zions*
Und gehn gereckten Halses und mit den Augen schielend,
Sie gehn mit trippelndem Schritt und lassen die Füße klirren:
17 *So macht schorfig der Herr der Zionstöchter Scheitel und* T a *entblößt ihre Scham;*
18 *Dann entfernt der Herr* ʿ*ihren*ʾ b *Schmuck,*
Die Spangen und Fransen und Möndchen
19 *Und Perlen und Bänder und Schleier,*
20 *Kopfbinden und Ketten und Gürtel,*
Riechfläschchen und Amulette:
21 *Die Ringe an Hand und Gesicht*
22 *Und weiße Gewänder und Mäntel*
Und Umschlagtücher und Taschen
23 *Und feine Kleider und Hemden*
Und Mützen und Hüllen von Flor.
24a *Und statt Wohlgeruch gibts Moder und statt Gürtels einen Strick*
Und statt T c *Lockenwerk eine Glatze und statt Prunkgewand den Sack.* T d

---

25 *Deine Mannen fallen vom Schwert und deine Helden im Kampfe.*
26 ʿ*Deine*ʾ e *Tore trauern und klagen und* ʿ*geschmäht*ʾ f ʿ*sitzt du*ʾ g *am Boden.*
4, 1 *Da packen sieben Weiber einen einzigen Mann* T h*:*
Wir wollen uns selber nähren, für Kleider selbst sorgen,
Nur laß deinen Namen uns tragen, nimm weg unsre Schande.

a) del יהוה c 𝔊 Γ. — b) l חִפְאַרְתָּן c 𝔊. — c) del מעשה. — d) v. 24b del c 𝔊. — e) l פְּתָחַיִךְ. — f) l וְנִכְלָמָה. — g) l תֵּשְׁבִי. — h) del ביום ההוא c 𝔊.

Dieser Abschnitt handelt von den Frauen Jerusalems, wie auch Amos (4, 1 ff.) die üppigen Frauen Samarias neben die Gewalthaber stellt. Denn die Frauensitte ist der sicherste Maßstab der Sittlichkeit eines Volks und eines Zeitalters; ist sie gelockert, so ist die Sittlichkeit selber morsch und in Auflösung. Das Bild ist also für den sittlichen Stand der Hauptstadt, wo sich die Frauenmode stets am aufdringlichsten breit macht, höchst bezeichnend; durch nichts hätte die Aushöhlung und Entseelung der Sitte besser veranschaulicht werden können. Freilich ist das Stück nicht aus einem Guß. In v. 16. 17 f. 24a haben wir zwei Strophen, deren jede mit einem Sechser beginnt (v. $16^{a\alpha}$. — 17), woran sich je zwei Doppeldreier anschließen (v. $16^{a\beta b}$. — 24^{a}). Dagegen in v. 18—23 findet sich eine lose Aufzählung der Schmuckgegenstände zu zweien und dreien, bei der kein strenger Versbau beabsichtigt ist. Auch wird der Zusammenhang von v. 16. 17. 24a durch v. 18—23 zerrissen, so daß diese Verse lieber dahinter stünden. Daß sie von Jesaia stammen (Schm Kg), ist kaum zu bezweifeln (gg Du Ma Löhr). Wellhausen meint, vielleicht sei der Frauentand auch in sein Haus eingedrungen; doch von Töchtern des Propheten hören wir nichts. Der Ton in v. 18—23 ist von v. 16. 17. 24 merkbar verschieden; dort

Spott, hier zorniger Hohn. Wieder anders ist die Lage in c. 3, 25—4, 1, was Schmidt für sich stellt. Hier ist Jerusalem selbst als Weib gedacht, dessen Stadt zerstört wird; die Töchter Jerusalems werfen sich den noch übrigen Männern an den Hals, um ihre Schande zu bedecken. Es liegt ein Fragment vor, dessen Anfang jedenfalls verloren ist. Jesaia hat schwerlich selbst den Stücken ihre vorliegende Ordnung gegeben; doch sind sie alle in seiner Frühzeit denkbar, wo er die Sonde an die Wunden des Volkstums legte, um seine Todeskrankheit festzustellen. — v. 16 ist Vordersatz zu v. 17. Während בַּת צִיּוֹן die Burgstadt selber ist (1, 8), sind בְּנוֹת צִיּוֹן die Töchter der Stadt, aber nicht die umliegenden Dörfer, was durch die Schilderung ausgeschlossen ist, sondern die Frauen mit ihrer alamodischen Sitte. Auch bei ihnen findet der Prophet Hoffart (גבה) wie bei den Männern (cf. 2, 11 גַּבְהוּת); bei der Frau, deren Krone die Demut ist, ist sie noch widerlicher als beim Manne. Sie zeigt sich in der Koketterie, mit der sie den Hals hin und herdreht (K נְטוּוֹת גָּרוֹן Q נטיות) und die Augen spazieren gehen läßt, um Männerblicke zu erhaschen. Die מְשַׂקְּרוֹת עֵינַיִם (cf. am. *s'qur* „nachschielen"), von Löhr fälschlich gestrichen, blinzelt wohl durch den Gesichtsschleier hindurch; mit הָלוֹךְ וְטָפוֹף wird der trippelnde Gang geschildert, verursacht durch Fußkettchen (v. 18 עֲכָס), die nur kleine Schritte zulassen und durch Klirren auffallen; a. *'ikâs* ist die Fußfessel des Kamels. Auch Muhammed (Sur. 24, 31 f.) verurteilt diese Koketterie (Bhl). — v. 17. Der Nachsatz (v. 17 + 24) beginnt jetzt mit einem Siebener, was zwischen v. 16 und v. 24 auffallend ist, so daß man besser in v. 17^{a} אדני durch יהוה (Mss.) ersetzt, in v. 17^{b} יהוה mit 𝔊 *Γ* entfernt (Gr), womit ein Sechser entsteht, der dem Anfang des Vordersatzes (v. 16^{aα}) entspricht und die zweite Strophe (v. 17. 24^{a}) einleitet. Im Vordersatz ist die Schuld, im Nachsatz die Strafe der בנות ציון geschildert. Ihren Scheitel (קָדְקֹד) mit dem Haarputz macht Jahve schorfig (וְשִׂפַּח cf. Lev 13, 2. 14, 56 סַפַּחַת) durch Krankheit; für das unedle [פּרהן] „Loch" (cf. 1. Reg 7, 50 𝔖 *cardines*) schlägt Bachmann חֶרְפָּתָן = ערותן „ihre Scham" vor (cf. Ma Gr Schm), was besser ist als das von Stade in ZAW 6, 336 vorgeschlagene פַּאֲתֵהֶן = „ihre Schläfe", da man einen sehr starken Ausdruck erwartet, die Entblößung der Schläfe aber als schandbar im AT sonst nicht bekannt ist. Der Zusammenhang von v. 17 mit v. 24 ist durch v. 18—23 zerrissen. — v. 18. ביום ההוא setzt den Tag der Katastrophe voraus (cf. v. 1 יָסִיר), der allerdings v. 17 angedeutet ist, aber auch bei Umstellung hinter v. 24 gemeint wäre. Da Chrysostomus III, 541 (cf. H-P) ביום ההוא wegläßt, haben wir vielleicht einen Zusatz, wodurch auch das Metrum gewinnt, indem nunmehr יָסִיר אדני תִּפְאֶרֶת einen Dreier bildet, nur daß mit 𝔊 תִּפְאַרְתָּן zu lesen ist, da sonst alle folgenden Wörter in den Genitiv zu stehen kämen. Der Gesamtbegriff (תפארה) wird nun in seine Teile zerlegt. Voran stehen die עֲכָסִים „Fußspangen", mit dem sie klirren (v. 16 תעכסנה); α'[ϑ'] übersetzt freilich *ὑποδήματα*. שְׁבִיסִים 𝔊 *κοσύμβους α' τελαμῶνας* „Fransen" (cf. Ex 28, 39 שבץ „mustern") wird (Bhl) von Schroeder, Commentarius ad Jes 3, 16 ff. (1745) als „Sonnchen" (a. *subaisa* = *šumaisa*) gefaßt wegen der nachfolgenden שהרנים

„Mondchen“, geistvoll, aber zu unsicher. Die שְׁהֲרֹנִים 𝔊 *μηνίσκοι* (a. *šahr* „Mond“) sind wie bei den Midianitern (Jud 8, 21) wohl zugleich Amulette, was von den meisten Schmuckstücken gelten mag (Bhl). — v. 19. Diese Dreiheit bringt נְטִפוֹת „Tropfperlen“ aus Spat u. dgl., שֵׁרוֹת (cf. am. *šârà* a. *siwâr* ass. *šewîru* „Armbänder“, רְעָלוֹת a. *raʿl* „Schleier“. — v. 20. Den „Kopfbund“ (פְּאֵר), von *α'* *σ'* mit *στέφανος* wiedergegeben, trug auch der Bräutigam (61, 3. 10) sowie der Priester (Ez 44, 18. Ex. 38, 39); הַצְּעָדוֹת *σ'* *βραχιάρια* sind „Schrittkettchen“ zwischen den Füßen, um einen trippelnden Gang (v. 16 טִפּוֹף) hervorzubringen; הַקְּשׁוּרִים die Frauengürtel (Jer 2, 32), auf deren Schönheit und Breite im Orient wie auch beim Manne (cf. 11, 5 אזור 22, 21 אבנט), besondrer Wert gelegt wird. In den בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ *o'* *τὸ ἐμπλόκιον* *α'* *οἴκους τῆς ψυχῆς* *σ'* *σκεύη τῆς ἐμπνοίας* sieht man gewöhnlich „Riechfläschchen“, wobei נפש „Atem“ als „Duft“ (Prov 27, 9) genommen wird. Möglich aber, daß diese „Seelengehäuse“ Amulette zum Schutz der Seele waren; an „Brustschmuck“ (Daiches in OLZ 14, 391) oder „am Hals (נפש!) getragene Häuschen“ (Dürr in ZAW 42, 268) erinnert נפש sicherlich nicht. Für Amulette kann das folgende לְחָשִׁים „Zauberstücke“ geltend gemacht werden (cf. v. 3). — v. 21. Die טַבָּעוֹת cf. ass. *timbu'u* „Siegel“ sind „Siegelringe“ am Finger (Gen 41, 42; Est 3, 10. 12 u. ö.), wahrscheinlich fremder Import, während die נִזְמֵי הָאַף die althebräischen Nasenringe sind (Gen 24, 22. 30. 47. Ez 16, 12). — v. 22. Auf den Schmuck folgen die Kleider, die von innen nach außen aufgezählt sind. Die מַחֲלָצוֹת — cf. √חלץ „ausziehen“ — scheinen die weißenUnterkleider zu sein (cf. Sach 3, 4), während Buhl an a. *ḫalʿa* „Gala“ erinnert; die מְעִטָפוֹת a. *miʿṭaf* „Tunica“ sind Überkleider (*α'* *περιβόλαια*, die מִטְפָּחוֹת (Rt 3, 15) breite Umschlagtücher als Mäntel beim Ausgehen, wozu auch wie bei uns die תַּרְטֵמִים „Taschen“ mit gehören. — v. 23. Da man nach v. 22 nicht mehr Schmuckstücke, sondern Kleidungsstücke erwartet, sind הַגִּלְיֹנִים wohl nicht „Tafeln“ (𝔗 cf. 8, 1) oder „Spiegel“ (*α'* *κατοπτρα* Ex 38, 8), sondern durchsichtige Gewänder (*o'* *διαφανῆ Λακωνικά*), wozu man an a. *galwa* erinnert; die סְדִינִים, von den Frauen selbst gewirkt (Prov 31, 24), sind wohl „Hemden“ (Jud 14, 12 f.); der Zusammenhang mit *σινδων* „indische Leinwand“ (Mc 14, 51 f. 15, 46) wird bezweifelt. Die צְנִיפוֹת (cf. צָנִיף „Turban“ Hi 29, 14. Jes 62, 3. Sach 3, 5. — מִצְנָפֶת Ez 21, 31. Ex 28, 4. 37 f. u. ö.) unterscheiden sich von den פְּאֵרִים (v. 20 „Kopfbinden“) wahrscheinlich wie Kleidungsstücke von Schmuckstücken. Endlich die רְדִידִים *o'* *ϑέριστρα* „Sommerkleider“ sind leichte Schleier über der übrigen Tracht (Ct 5, 7). Gegenüber den Kleidern (v. 22) scheinen die in v. 23 aufgezählten Gewänder Linnen und Weißzeug zu sein, so daß die Aufzählung Schmuck (v. 18—21), Kleider (v. 22), Weißzeug (v. 23) ganz sinngemäß ist. Kulturgeschichtlich ist der kleine Abschnitt (v. 18—23) recht wichtig, weil er uns einen Einblick in die hauptstädtische Damenmode zu Jesaias Zeit gewährt, von der die schlichte Landestracht natürlich unterschieden sein will. Darnach trug die judäische Dame beim Ausgang drei Kleider; über dem langen Hauptgewand (מחלצה *o'* *περιπορφυρα*) die bunte Tunica (מעטפה *o'* *μεσο-*

πορφυρα) und darüber das breite Umschlagetuch (מטפחת ο' επιβλήματα) wozu außer dem Turban (צניפה) die verschiedenen Dessous und Dessus kamen (v. 23). Mit Schmuck scheint sie ziemlich überladen gewesen zu sein. Bei Clemens Alexandrinus, Paed. II ed Potter 245 (nach Buhl) nennt Aristophanes die griechische Toilette; Muhammed (Sur 24, 31) greift die arabische an; daß auch Jesaia einen Blick auf die Mode als Maßstab der Sitte warf, kann also nicht wundernehmen. Noch cf. Hartmann, Die Hebräerin am Putztische 1809. — v. 24. Nach Ausschaltung von v. 18—23 schließt v. 24 an v. 17 an, (gg Löhr), so daß sich wieder drei Langzeilen ergeben. Das unschöne יהיה . . והיה (cf. 7, 23) ist durch Streichung von והיה zu vermeiden, wodurch Ebenmaß in den vier Stichen des Tetrastichs entsteht. Für Balsamduft (תַּחַת בֹּשֶׂם) tritt Modergeruch (מַק cf. 5, 24) ein; der Duft des Balsamrohrs (Ex 30, 23 קנה בשם; am. *besmâ* a. *bašâm* gr. *βάλσαμον* lt. *calamus odoratus*) wird auch im Hohenliede gerühmt (Ct 5, 1. 13. 6, 2. 8, 14); für den Gürtel (חֲגֹרָה) der Strick (נְקֶפָה von √נקף „kreisen" [29, 1], nicht von √נקף „schlagen" [17, 6. 24, 13 cf. 𝔗]). מעשה מקשה, nach den Accenten oppositionell, könnte als מעשה מקשה „Kräuselwerk" bedeuten, was aber mit מִקְשָׁה „gedrehte, gedrechselte Arbeit (Ex 25, 18. 31. 36 u. ö.)" genügend ausgedrückt wird, so daß מקשה Dittographie sein wird (Gr Löhr). Wegen des Gegenbegriffes קרחה „Glatze" muß bei מקשה an das Haargekräusel gedacht sein. Unter פְּתִיגִיל „Prachtgewand", dem Gegenbegriff zu מחגרת שק „Sackgürtung" versteht 𝔊 *χιτὼν μεσοπόρφυρος* das buntgemusterte Gewand, womit v. 22 מעטפות = 𝔊 *μεσοπόρφυρα* wiedergegeben ist. Sicher deutet das Fremdwort auf fremden Import, wie bei Kleidern und Geräten so oft, ohne daß die Herkunft bisher festgestellt ist. v. 24ᵇ „Brandmal (√כוה „verbrennen" 43, 2. Prov 6, 28) statt Schönheit" ist von 𝔊 Q^{mg} III + *ταυτα σοι αντι καλλωπισμου* nicht verstanden. Das metrisch störende Sätzchen ist mit den Tetrapla (s. u.) zu streichen (Gr Löhr a), es mag ein sprichwörtlicher Ausdruck sein (Du). Die Verschiedenheit der Ausdrücke (v. 24 חגרה : v. 20 קשורים. — v. 24 פתיגיל : v. 22) zeigt, daß v. 18—23 nicht zwischen v. 17 und v. 24 gestanden hat, höchstens mit v. 18 העכסים durch v. 16 תעכסנה angezogen wurde.

v. 25. Hier sind nicht die Frauen Jerusalems, sondern eine singularische Frau angeredet, unter der man nur Jerusalem (בת ירושלם) selber verstehen kann. Also besteht kein Gedankenzusammenhang zwischen v. 16—24 und v. 25f. 4, 1; vielmehr ist v. 25 ff. das Fragment eines Drohspruchs gegen Jerusalem. Welcher Art die Heimsuchung in v. 16 ff. ist, die zu den Trauerzeichen (v. 24) führt, bleibt dunkel; in v. 25 ff. ist deutlich an feindliche Eroberung der Stadt gedacht, wie sie etwa auch v. 1—7 vorausgesetzt ist. Nun findet sich zu v. 25 in Q^{mg} 𝔖^{hex} eine textgeschichtlich merkwürdige Randnote. Q^{mg} *οἱ γ' στίχοι οἱ ὑποκείμενοι* (= v. 25) *οὐκ ἔκειντο ἐν τῷ πεντασελίδῳ* sic — von Swete stillschweigend in *τετρασελίδῳ* nach 𝔖$^{hex\ mg}$ *bi'bi' pesṣê* korrigiert — *οὐδὲ Ὠρ. ἐξηγούμενος τούτων ἐμνήσθη.* Also der Vers hat in den Tetrapla gefehlt, nach deren Text sich auch Origenes in seinem Kommentar hier gerichtet hat,

und wir bekommen ein Zeugnis des unterhalb des hexaplarischen liegenden tetraplarischen Textes. Daß der Vers trotzdem alten Septuagintatext enthält, beweist die starke Abweichung des Septuagintatextes von 𝔐, die sich nicht aus nachträglicher Redaktion erklärt. 𝔊 las v. 24b. 25aα כיתחתיפימתיך als *καὶ ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος ὃν ἀγαπᾷς*, ohne daß die hebräische Grundlage sicherzustellen ist, zog also v. 24b zu v. 25. Für uns kommt nur 𝔐 in Frage, wo מְתֵיךְ die „Mannschaft“ und גְּבוּרָתֵךְ die „Ritterschaft“ der Stadt bezeichnen muß, die in der Schlacht zugrunde geht. — v. 26. Der Stabreim *w'ānû w'ābelû* (cf. 14, 31) malt die traurige Öde der Tore und Türen, die alle aufgerissen sind; für פתחיה ist פְּתָחַיִךְ zu lesen (Mow 41 A. 4). Im letzten Satz (c. 26b) ist vermutlich wieder die Stadt Subjekt. Nach den Accenten liegen zwei Verba vor: „Und sie wird rein sein (3. f. *sg. pf. Niph* von √נקה), indem sie am Boden sitzt.“ Doch gibt נקתה keinen Sinn, denn warum soll die Stadt, sofern sie rein und unschuldig ist, am Boden sitzen? Da ונקתה nicht heißt: „sie wird ausgeleert“, ist וְנִתְרָה (𝔊 *καταλειφθήσῃ μόνη*) zu erwägen, besser aber וְנִקְלָה „entehrt“ (*Niph. pt. f.* von √קלל) zu lesen (cf. 1 Sam 18, 23. 2 Sam 6, 22. 1 Reg 16, 31). Für תֵּשֵׁב empfiehlt sich תֵּשְׁבִי (2. *fem.*), da wir פְּתָחַיִךְ wegen מְתֵיךְ und גְּבוּרָתֵךְ gelesen haben. Die entehrte Stadt, trauernd in Sack und Asche im öden Torbogen am Boden sitzend, nachdem ihre Söhne gefallen sind, ist eine lebendige Verpersönlichung, die im Orient ganz natürlich ist. — 4, 1. Während manche (cf. Bhl) 4, 1 an 3, 24 anschließen wollen, unter Ausschaltung von 3, 25f., ist vielmehr der Anschluß von 4, 1 an 3, 25f. durchaus ratsam, da 4, 1 den Fall der Männer voraussetzt, der nicht in 3, 24, sondern erst 3, 25f. erwähnt ist. Nur liegen metrisch in 4, 1 drei Fünfer vor, nicht mehr Doppeldreier. Der erste Fünfer (v. 1aα) endet mit באיש אחד; der zweite, aus dem 𝔊 ביום ההוא zu entfernen ist, mit ש"ש נלבש; der dritte mit חרפתנו. Während die Männer der Stadt meist erschlagen liegen, fehlt es nicht an Frauen. So wird ein einziger Mann von sieben Weibern angegangen, sie zu ehelichen, entgegen aller Natur und Sitte im Orient, ein Zeichen ihrer Verzweiflung. Die Pflicht des Mannes ist es seit althebräischer Zeit (Ex 21, 10), für Nahrung und Kleidung der Frau, auch der Nebenfrau, zu sorgen. Sie aber wollen auf dies Anrecht freiwillig verzichten und den Unterhalt für Brot und Kleidung selbst verdienen, wenn sie nur seinen Namen tragen dürfen. Die Stellung unter den Namen bedeutet die Stellung unter die Herrschaft und das Eigentum (Am 9, 12. Jer 14, 9. 15, 16. 25, 29. Jes 43, 7), aber auch unter den Schutz des Herren. Ein Vaterhaus gibt es nicht mehr für sie; ihre Männer sind tot; so tragen sie sich dem letzten an, der noch lebt. Ihre Schande (חרפתנו) besteht nicht in ihrer Ehelosigkeit, sondern in ihrer Entehrung durch den Feind, der ihnen ihren ehrlichen Namen genommen hat. Durch den Mann wollen sie ihn wiedergewinnen, obwohl eine Heptagamie nur das Zerrbild einer Ehe ist. Jesaia greift auch hier (cf. 3, 6f.) aus dem allgemeinen Zusammenbruch eine Szene heraus, um das kommende Gericht plastisch und drastisch vor Augen zu führen. Zeitlich gehört auch dieses Fragment (3, 25—4, 1) zu den Frühwerken des Propheten.

6. Die Rettung. c. 4, 2 ff.

[2] *Jenes Tags gedeiht Jahves Pflanzung* *zu Zierde und Ehre*
Und des Landes Frucht zum Preise T[a] *den Geretteten Israels.*

[3] *Und wer übrig ist in Zion,* *ein Rest in Jerusalem:*
Heilig soll heißen 'jeder' [b], *der zum Leben gebucht ist* T[c].

[4] *Wenn der Herr den Unrat der 'Tochter'* [d] *Zions abwäscht und die Blutschuld Jerusalems aus seiner Mitte tilgt mit dem Geiste des Gerichts und dem Geiste des Feuers* T[e], [5a] *dann schafft Jahve über jedem Platz des Zionsberges und allen seinen Sammelstätten eine Wolke bei Tage und Rauch samt Glanz der Feuerflamme bei Nacht.* [5b] *Ja, über jeglichem 'Platz'* [f] *wird ein Baldachin* [g] *und eine Hütte sein zum Schatten* T[g] *vor der Hitze und als Zuflucht und Versteck vor Guß und Regen.*

a) del aut לגאון aut ולתפארת mt c. — b) l לְכֹל v לְכֹלּוֹ cf 𝔊. — c) del בירושלם. — d) l ″בת צ pr ″בנות צ. — e) del c 𝔊 A וברוח בער? — f) l מכון pr כבוד. — g) del יומם c 𝔊.

Diese Verheißung steht isoliert in ihrer Umgebung, die lauter Drohungen enthält. Durch ביום ההוא wird trotz des gleichen Metrums, nämlich des Doppelfünfers (gg Gr) kein innerer Anschluß an 4, 1 erzielt (gg Kg), auch nicht im Sinne der Antithese. Wäre c. 2, 6—c. 4, 6 ein selbständiges Büchlein gewesen (Du), so ließe sich als Abschluß der Umschlag zu einer Verheißung noch eher verstehen; doch zwingt nichts, c. 5 von c. 2—4 abzulösen. Für das ursprüngliche Kopfstück des Fragments (4, 2 f.) halte ich c. 28, 5 f., wo uns das gleiche Metrum und verwandte Anschauungen begegnen. Aus welchem Zusammenhang das Stück hierher verschlagen ist, läßt sich so wenig sagen wie bei 2, 2—5. Das Zurücktreten des Messias, die Betonung des persönlichen Lebens (v. 3) spricht für Jesaias Spätzeit. Vielleicht hat der Ausdruck בנות ציון (v. 4), den schon 𝔊 las und der außer Ct 3, 11 nur Jes 3, 16. 17 vorkommt, Anlaß zur Einreihung an dieser Stelle gegeben; schon Fz. Delitzsch, Psalmen[4] hat auf die Bedeutung des Stichworts bei Anordnung der Kapitel aufmerksam gemacht, was sich immer wieder bewährt. Zur Unsicherheit über die ursprüngliche Stelle unsrer Weissagung tritt die Frage der Echtheit. Stade in ZAW 4, 149 ff., dem sich Budde in ZAW 41, 201 angeschlossen hat, erkannte v. 2—4 als echt an, aber in umgekehrter Reihenfolge, während er v. 5 f. Jesaia absprach. Neuerdings hat aber Duhm mit vielen Nachfolgern (Ma Chey Bhl Gr Eichr) die Echtheit des ganzen Stückes bezweifelt — aus Gründen, die namentlich Cheyne, Einleitung S. 20 f. geordnet hat. Mir scheint, daß die zwei Fünferpaare in v. 2 f. nichts Unjesaianisches zeigen, so daß sie als echt gelten dürfen (Schm Kg). Wohl aber sind v. 4—6 Zusätze verschiedener Art ohne geschlossenes Metrum und Gepräge (gg Gr), die man preisgeben muß (gg Schm Kg). Hier liegen die Hauptmerkmale, die zur Athetierung des Ganzen geführt haben. — v. 2. Daß ביום ההוא einen Heilstag, nicht einen Unglückstag voraussetzt, den יום יהוה also im volkstümlichen Sinne (Am 5, 18) nimmt, ist schon gesagt. Die Hauptfrage des Verses ist der Sinn von צֶמַח יהוה, wovon פְּרִי הָאָרֶץ untrennbar ist. Seit dem Mittelalter (Kimchi Lyra Vitr Umbr Hgstenb Del Lag Sellin Möller)

hat man צמח יהוה oft als Messias gefaßt unter Vergleich von Jer 23, 5. [33, 15.] Sach 3, 8. 6, 12, wo der Messias als צֶמַח „Edelreis“, aber nicht Jahves, sondern Davids (cf. Jes 11, 1) bezeichnet wird. Das gäbe unstreitig einen guten Sinn, wie denn auch c. 11, 1 ff. der Messias als Wurzelsproß vorgestellt ist. Nur bleibt dann פְּרִי הָאָרֶץ im Dunkeln. Der Messias selbst kann schwerlich in einem Atem als Jahvesproß und als Erdenfrucht bezeichnet sein, obwohl Vitringa es so deutete, um seine göttliche und irdische Natur zu betonen (cf. Bhl), was uns gezwungen vorkommt. Also müßte unter פְּרִי הָאָרֶץ das fromme Israel verstanden werden (Raschi Grot Reuß), wozu aber לפליטת ישראל nicht paßt, da die Frucht des Landes nicht sich selbst zugute kommen kann. Die Ausscheidung von לפליטת ישראל, in v. 2^b metrisch möglich, wäre aber ein textkritisch kaum erlaubtes Wagnis. Wenn nun zum messianischen Sinne von צמח יהוה sich פרי הארץ weder als Bezeichnung des Messias noch des geretteten Israel fügen will, so wird man den allegorischen Sinn aufgeben müssen, um die Ausdrücke von der Pflanzung Jahves und den Früchten des Landes im wirklichen Sinne von der Fruchtbarkeit der letzten Zeit zu fassen (Hofm Chey Du Ma Di-Ki Schm). Wenn צמח יהוה statt צמח האדמה (Gen 19, 25) gesagt ist, so wird an den von Jahve selbst ohne menschliches Zutun einst gepflanzten Paradiesgarten (cf. Gen 2, 9. ψ 104, 14. 147, 8) gedacht sein, der in der Endzeit wiederkehrt (Am 9, 13 ff. Hos 2, 21 ff. 14, 2 ff.), so daß das Land ein Gottesgarten wird, in dem die פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל wohnt. Dabei können auch geistliche Früchte des Gottesgartens (cf. Jes 61, 11) mit eingeschlossen sein (Näg Or Kg). Diese Pflanzung bedeutet für das Volk der Endzeit צְבִי וְכָבוֹד „Zierde und Ehre“ (cf. 28, 1 צבי תפארתו), sowie גאון ותפארת „Stolz und Schmuck“, wobei aus metrischen Gründen, da es sich um Fünfer handelt (gg Gr), גָּאוֹן und תִּפְאֶרֶת als Varianten anzusehen sind (cf. 13, 19 תפארת גאון). Das Deminutivum פְּלֵיטָה = *phulaiṭa* ist klassisch (Gen 32, 9 J. 45, 7 E. Jes 10, 20. 15, 9. 37, 31 f.); es setzt immer eine Katastrophe voraus, aus der ein Rest gerettet wird, entspricht also dem jesaianischen Restgedanken durchaus (cf. 7, 3. 10, 20. [15, 9.] 37, 31 ff.). Der Rest ist hier aus Israel gesammelt, worunter das Gesamtvolk zu verstehen ist, so daß Südreich und Nordreich in die Zukunft eingeschlossen werden, was nach der Prophetie eines Hosea begreiflich ist. Jesaia hält daran fest, daß nur ein Rest die Heilszeit schauen wird (cf. Am 5, 15), ein theologischer Gedanke von größter Tragweite, der bis in Jesu Predigt hineinklingt. — v. 3. Der Rest Israels wird hier individualisiert, gerade wie Jesaia die Sohnschaft Israels in den Volksgliedern als den einzelnen Söhnen sieht (1, 3. 4. 30, 1. 9). Die einzelnen נִשְׁאָרִים und נוֹתָרִים sind die Gläubigen aus der Masse; sie werden in Zion, der Burgstadt, und in Jerusalem, der Neustadt, wohnhaft gedacht, wie auch sonst Zion (28, 16) und Jerusalem (16, 5) der Mittelpunkt der Endzeit sind, wo Jahve wohnt (2, 2 ff.). Da es בציון || בירושלם, nicht מציון || מירושלם heißt, ist nicht an geborene, sondern an eingebürgerte Jerusalemer zu denken. Der Nachsatz beginnt mit dem wuchtigen Prädikat קָדוֹשׁ. Da Jesaia nicht nur vom קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל (cf. 1, 4. 6, 3), sondern auch von seinem heiligen Berge spricht

(11, 9), kann er auch die Volksglieder des erwählten Restes, wie schon Elisa im Volksmunde als קָדוֹשׁ bezeichnet wird (2 Reg 4, 9), קָדוֹשׁ nennen. Gottesstadt und Gottesberg sollen ein heiliges Volk (cf. Dt 7, 6. 14, 2. 21. 26, 19. 28, 9. [Ex 19, 6] עם קדוש) beherbergen. Die Heiligkeit ist nicht magisch gemeint, sondern im Sinne seelischer Unberührbarkeit und Unberührtheit, wie sie dem göttlichen Heiligkeitsbegriffe (6, 3) entspricht. Das Gottesvolk ist sacrosanct, unantastbar (Jer 2, 3). Das לוֹ bezieht die Heiligkeit auf den Rest in der Gottesstadt; v. 3^b ist im jetzigen Text Apposition zum Suffix. Doch besser liest man לְכֹל לוֹ für לוֹ כל: „Heilig heißt jeder, der zum Leben gebucht ist", womit eben die Bürger der Gottesstadt gemeint sind. Die Buchung in die Lebensliste (לַחַיִּים) — doch kann חַיִּים auch die „Lebendigen" bedeuten — erinnert an die Bürgerliste Israels (Ez 13, 9); aus Jer 22, 30 wissen wir, daß auch die aussterbenden Geschlechter als עֲרִירִי (cf. Gen 15, 2) gebucht wurden im Gegensatze zu den lebendigen. Wer in die Reihe der Lebendigen eingeschrieben ist, wird heilig heißen. An einer jüngeren Stelle spricht auch Mose von dem Gottesbuche, in dem die Namen der Begnadeten geschrieben sind (Ex 32, 32 cf. Mal 3, 16. ψ 69, 29. Dn 12, 1), und ein später Dichter redet von der in Gottes Buch aufgezeichneten Zahl der menschlichen Tage (ψ 139, 16). Unsre Stelle zwingt nicht zur Vorstellung eines apokalyptischen Schicksalsbuches (Ap 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 15. 21, 27), sondern ist aus dem Brauch der Bürgerliste verständlich, die hier freilich von Gott geführt wird, so daß man das Bild nicht gegen Jesaia anführen kann. Auch ist das Leben (חַיִּים) nicht jenseitig, sondern diesseitig gemeint, wenngleich in der Endzeit vom Tode nicht mehr die Rede ist. Man wird eingestehen, daß ein solcher Gedanke Folgerungen in sich birgt, die auf eine Überwindung des Todesschicksals durch die Gläubigen hinauslaufen. Doch wer kann bei einem Jesaia, der in der Endzeit lebte, einen solchen Gedanken für unmöglich halten? Wuchtig schließt der Vers mit dem Lebensgedanken (לחיים) ab; das letzte Wort (בירושלם) ist sachlich überflüssig und überlastet den Vers. — v. 4. Gegen v. 2f. fallen die Schlußverse inhaltlich stark ab; auch ist kein Metrum mehr erkennbar (gg Gr), so daß wir einen späteren Anhang annehmen müssen, der Bilder einer späteren Zeit bringt. Man darf also v. 4 nicht als Bedingungssatz zu v. 3 fassen (gg Vitr Del Or a) sondern v. 4 ist Vordersatz zu v. 5. Für בְּנוֹת צִיּוֹן, das als Stichwort vielleicht der Anlaß war, 4, 2ff. hinter 3, 16ff. (בנות ציון) einzureihen, empfiehlt sich בַּת צִיּוֹן wegen der Parallele ירושלם, so daß nicht der Unrat der einzelnen Zionitinnen, sondern die Unreinheit Zions (צֹאָה von √צאה am. *ṣ'î* a. *waṣi'a* „schmutzig sein) neben der Blutschuld (דְּמֵי) Jerusalems abgewaschen (√רחץ) und abgespült wird (√דוח cf. Ez 40, 38). v. 4^b nennt als Mittel den Geist des Gerichts (משפט) und das בָּעֵר, was hier nicht gut mit „Wegräumung" (Dt 13, 6. 19, 13 Bhl), sondern mit „Verbrennung" (𝔊 *πνεῦμα καύσεως*) zu übersetzen ist, so daß es eine Rettung *ὡς διὰ πυρός* ergibt (cf. Mt 3, 11. Lc 3, 16 *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*), falls וברוח בער (om 𝔊 A 106) echt ist. — v. 5. Für den Nachsatz וברא, wonach das Symbol der Gottesgegenwart als „Schöpfung"

bezeichnet wird, würde man gern nach 𝔊 καὶ ἥξει = וּבָא lesen; nur muß man dann entweder יהוה (𝔊 καὶ ἔσται = והיה) streichen oder ובעשן . . בֶּענן (Du) lesen. Doch ist 𝔐 zur Not verständlich. Während מקום der ganze heilige Platz ist (cf. Gen 12, 6. 28, 11 f.), bedeutet מכון die einzelne Stelle auf dem Tempelberge (הר ציון), also nicht „die ganze Stätte des Zionsberges“ (gg Bhl). Die מקראים (1, 13) sind die Stätten der Festversammlungen Zions (ה֫); Capellus empfiehlt dafür nach 𝔊 τὰ περικύκλῳ αὐτῆς מְנָרָשׁה, die Tempeltrift (Ez 45, 2. 48, 17). Die Rauchsäule bei Tag, die Nachts feurig loht, stammt aus Ex 13, 21. 14, 13 f. 19, 9. 16. 40, 34 ff., wo sie das Zeichen der Gegenwart Jahves im wandernden Volke ist. Entstanden aus der Feuerwolke über dem Sinai, ist sie hier zum Symbol von Gottes Gegenwart geworden, erinnert aber schon sehr an die spätjüdische *šekîna*, die Hypostasierung der Gegenwart Gottes (𝔗° Ex 33, 14 f. 20 u. ö.), so daß wir wahrscheinlich eine späte Notiz vor uns haben. Noch später, als ein Nachtrag zu v. 45ª, mutet v. 5ᵇ. 6 an. Dieser Satz ist durch *Sôph pasûq* hinter חפה fälschlich durchschnitten; denn חֻפָּה וְסֻכָּה „Baldachin und Hütte“ gehört zusammen (Hi Oort Brd Ma) und zwar als Subjekt von תהיה. Unklar ist aber der Sinn, daß „über jeglicher Herrlichkeit (כבוד) Baldachin und Hütte sein soll“ (cf. Sir 40, 27). Der כבוד soll wohl die Gotteserscheinung (*δόξα τοῦ κυρίου*) sein, in der sich Jahve seit dem Sinai offenbarte (Lev 9, 23. Num 14, 10. 22 cf. Ez 2, 1 ff.). Sie kann in der Rauchsäule zutage treten; doch daß über ihr noch eine Hütte und ein Baldachin sein soll, noch dazu als Schutzdach gegen Hitze und Regen, ist eine unvollziehbare Vorstellung. Besser wäre noch die Übersetzung: denn über allem (על-כֹּל) ist die Herrlichkeit (cf. Ki) eines Baldachins (“כְּבוד ח), aber befriedigend ist auch sie nicht. So ist vielleicht עַל כָּל מָכוֹן für עַל כָּל כָּבוד zu lesen, so daß über jedem Platz des Tempelbergs (v. 5ª) das Schutzdach schwebt. Das Hendiadyoin חפה וסכה, wobei חפה eigentlich der Baldachin des Brautgemachs ist (Jo 2, 16. ψ 19, 6) scheint die materialisierte Schekina zu bedeuten, da v. 5ᵇ. 6 (כִּי) die Begründung von v. 5ª enthält. Es entsteht dann die Vorstellung, daß das von Gott bereitete Wolkendach als Schutz gegen Hitze und Regen dienen soll. Daß ist sicher nicht die Meinung des Verfassers von v. 4. 5ª gewesen, so daß v. 5ᵇ. 6 ein Zusatz sein muß. In לְצֵל יוֹמָם kann das Adverb יוֹמָם kaum Genitiv sein: „zu täglichem Schatten“, sondern heißt: „zu Schatten am Tage vor Hitze“; doch besser tilgt man יוֹמָם mit 𝔊, so daß mit חֹרֶב die Sommerszeit, mit זרם ומטר die Winterszeit gemeint ist. Sonderbar ist, daß das Wolkendach auch Wetterguß und Regen (זֶרֶם וָמָטָר) abhalten soll; nie hätte Jesaia einen solchen Satz geschrieben.

7. Gottes Weinberg. c. 5, 1—7.

shēlt mīl s.

[1] *Ich will singen von meinem Freunde* — *meines Freundes Lied vom Weinberg.*
Einen Weinberg hatte mein Freund — *auf fettem Berghorn*
[2] *Und behackte ihn und entsteinigte ihn* — *und bepflanzt' ihn mit Reben*

Und baute darin einen Turm und schlug drein eine Kelter
Und erwartete Traubenernte; doch Herlinge bracht er.

3 *Und nun, ihr Bewohner Jerusalems, und ihr Männer von Juda:*
ʿNunʾ[a] *müßt ihr Entscheidung treffen zwischen mir und meinem Weinberg!*

4 *Was war noch zu tun am Weinberg, das ich ihm nicht antat?*
Warum wartete ich ⊤[b] *auf Trauben, daß er Herlinge brachte?*

5 *Wohlan denn, so laß ich euch wissen, was ich tun will meinem Weinberg:*
Wegreißen seine Hecke, daß er werde verheert, zerbrechen seine Mauer, daß er werde zerstampft.
6 *Ich mach ihn zum Felshang ohne Schneiteln und Hacken, und aufgehen soll er in Disteln und Dornen.*

Und den Wolken will ich verbieten, ihn zu netzen mit Regen. [*Pflanzung*
Denn Israels Haus ist Jahve Zebaots Weinberg und Judas Männer seiner Wonnen
Auf Rechtspruch er harrte, doch Rechtsbruch kam, auf Milde und hörte Geschrei.

a) ins פתח c 𝔊 Q^{mg}. — b) del לעשות mt c.

Cersoy, L'apologue de la Vigne in RB V, 3. 1899. Bentzen, Jes 5, 1—7 in Archiv f. Orientforschung IV S. 209 f. — Das Gleichnis gehört schon dichterisch zum Vollendetsten seiner Art. Das Ahnungsreiche, das zur Gewißheit wird, ist unnachahmlich darin ausgedrückt. Als ein Kunstwerk höchsten Ranges steht es im biblischen Schrifttum, jedes Bild farbig, jedes Wort klar, die Sprache vom süßen Liebeslied anschwellend zum Donnerhall des Gerichts. Es klingt nach in Jesu Weinbergsgleichnis (Mt 21, 33 ff. Mc 12, 1 ff. Lc. 20, 9 ff.), wie das Verstockungsgericht der Berufungsvision (c. 6) in Jesu Sprache nachklingt (Mt 13, 12 ff. Mc. 4, 25. Lc. 8, 18). Der Wechsel des prophetischen Pathos spricht sich auch rhythmisch aus: nach dem Aufgesang (v. 2[a]) haben wir zunächst vier Fünferpaare, also den lyrischen Vers (v. 1[b]—4). Mit der Anwendung (v. 5—7) fällt der Prophet in den Langvers. Wir bekommen zwei Strophen von je drei Langzeilen (v. 5—6[a]. v. 6[b]—7), jede Strophe mit einem Doppeldreier beginnend und in zwei Doppelvierern ausladend. Der letzte Doppelvierer katalaktisch. — v. 1. Der Aufgesang (v. 1[a]) steht isoliert (Gr); vielleicht ist er *da capo* gesungen zu denken. Statt des nicht unmöglichen Fünfers, wobei *šîrat-dôdî* ein Versfuß wäre, liest man besser einen Doppeldreier. Im Stil alter Loblieder (Ex 15, 1. Jud 5, 3) beginnt das Lied, aber leichtgeschürzt wie ein Liebeslied. Mit diesem leichten Ton zieht der Prophet, der nun schon als Gerichtsprophet bekannt und abgelehnt ist, die Aufmerksamkeit der Hörer unwiderstehlich an; wie kommt der Prophet unter die Bänkelsänger? Ein Weinbergslied darf man sich zu Laubhütten, am großen Weinlesefest, auf dem Tempelplatz vorgetragen denken; nicht nur Jerusalem, sondern ganz Juda ist im Hörerkreis vertreten (v. 3), was wiederum auf ein großes Fest hinweist.

Die שִׁירָה (23, 15. Ex 15, 1. Num 21, 17) ist der Vokalgesang, im Assyrischen (*širu*) das Zauberlied; מִזמוֹר *ψαλμός*, in den Psalmen so häufig, ist der instrumentierte Gesang (cf. 2 Sam 23, 1 זמירה), kommt aber in alter Sprache nicht vor. In לִידִידִי „meinem Freunde zu Ehren“ (cf. Ex 15, 1. Jud 5, 3) ist יָדִיד doppelsinnig; nach orientalischem Gebrauch kann darunter der Freund, aber auch die Geliebte verstanden sein (cf. Dalman, Palästinischer Diwan S. XIII). Ebenso doppelsinnig ist דּוֹד „Geliebter“ (Ct 1, 13 f. 16. 2, 3. 8—10 u. ö.), der an den Freund oder die Geliebte denken läßt; שִׁירַת דּוֹדַי „mein Liebeslied“ von דּוֹדִים „Liebe“ (Ct 1, 2. 4. 4, 10 u. ö. Cersoy, o. O. S. 5 Gr) oder שִׁירַת דּוֹדִים „Liebeslied“ (Secker Lowth Chey Bhl Ma Schm) zu lesen, wobei דודים immer erotisch gemeint ist (Gr), ist unnötig. Auch der Weinberg des Liebeslieds läßt neben dem offenen an einen verborgenen Sinn denken, da die Reize der Geliebten auch sonst mit einem Weinberg verglichen werden (Ct 1, 6. 14. 2, 15). Schon mit v. 1^{b} wird aber deutlich, daß es sich nicht um diesen Sinn handelt. Der Freund, natürlich nicht Israel (gg ⓖⓣⓗ Stade in ZAW 26, 136 Gu) — aber wer ist es? — hat einen Weinberg auf fettem Berghorn (קֶרֶן בֶּן שָׁמֶן), wofür man gern בן שמש „sonnig“ läse, da nicht das Fett, sondern die Sonne dem Weinberg nottut. Das „Horn“, ringsum frei, ist von allen Seiten der Sonne ausgesetzt. — v. 2. Zur Gunst der Naturlage tritt die Mühsal der Arbeit, um ihn zu veredeln. Er behackt ihn (עזק a *ʿazaqa* „mit der Hacke umgraben“) und entsteinigt ihn (סקל *α᾽ σ᾽ Ϡ᾽ λιθολογεῖν* „entsteinigen“ cf. Jes 62, 10); נָטַע „bepflanzen“ ist als Verbum des Anfüllens mit doppeltem Accusativ konstruiert (Ew § 283^{b}). Die Edelrebe (שֹׂרֵק cf. Jer 2, 21. 16, 8 a. *šaraqa* „rot sein“) heißt so nach ihrer blauroten Traube, die als besonders gut (*σ᾽ ἐκλεκτή*) gegolten haben wird (cf. Gen 49, 11. Jer 2, 21). Auch der Bau des Turms, der demnach ein Wachtturm ist (cf. 1, 8), muß der Pflege des Weinbergs dienen; die Kelter (יֶקֶב) ist eine pfannenartige Austiefung im Gestein des terrassenförmig angelegten Weinbergs, aus der der ausgepreßte Wein zu weiterer Kelterung durch Rinnen in tieferliegende Pfannen abfließt; die Punktierung חָצַב deutet auf ursprünglich intransitiven Sinn des Hauens. Alles ist für die Ernte vorbereitet; es war aller Grund, auf gute Beeren (עֲנָבִים) zu hoffen. Da schlägt der Gedanke um: Er brachte Her[b]linge (בְּאֻשִׁים von √באש am. *beʾš* a. *baʾisa* ass. *bîšu* „widerlich sein“), also saure Beeren (𝔙 *labruscae*). Der Fehler lag nicht an der Pflege und nicht am Boden, auch nicht in der Rebenart, sondern in ihrer Erkrankung. Wir haben ein vollendetes Gleichnis (מָשָׁל), keine Allegorie (cf. 2 Sam 12, 1 ff.), wenn auch der Unterschied von Gleichnis und Allegorie von Jülicher, Gleichnisreden Jesu I überspitzt worden ist. Das *tertium comparationis* ist die rätselhafte Erkrankung einer sorgfältig unter Rücksicht auf Natur und Kunst angelegten Pflanzung. — v. 3. Mit ⓖQ^{mg} + *νῦν* ist v. 3^{a} וְעַתָּה in v. 3^{b} עַתָּה zu wiederholen, da sonst das Fünferpaar nicht klar wird. Plötzlich redet im Propheten die Stimme seines „Freundes“ Jahve selber, Unheil grollend. Die bedrohlich klingende Anrede der Hauptstädter (יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם) und des Landvolks (איש יהודה) cf. 3, 1) läßt für die Anwendung des Gleichnisses

bereits nichts Gutes ahnen. Sie selbst sollen ihr Urteil sprechen; erst als sie ahnend schweigen, spricht es ihnen der Prophet. Zu שָׁפַט בֵּין · וּבֵין cf. Gen 16, 5. Ex 18, 16. Num 35, 24 u. ö.). — v. 4. Das negative Fragewort *mâ* ist im Arabischen zur Negation des Perfektums geworden. Für בוֹ — dageschiert wegen des vorhergehenden Ṭiphcha — lesen 2 Mss 𝔊 𝔙 besser לוֹ (‖ לְכַרְמִי). Das drohende מַה־נַּעֲשָׂה = *ma-jjādûʿ* „was muß man wissen?“ — bei Jesaia nur hier — fragt nach dem erkennbaren Grunde für die befremdliche Tatsache nicht des Hoffens (קִוִּיתִי) sondern des Ergebnisses (וַיַּעַשׂ); in v. 4ᵇ ist, wie das Versmaß beweist, לַעֲשׂוֹת versehentlich aus v. 4ᵃ wiederholt. Hier ist die Haltung Gottes gegenüber dem Volk als ein קָוָה bezeichnet, umgekehrt nennt Jesaia seine Glaubenshaltung gegen Gott ein קָוָה (8, 17); in beiden Fällen enthält √קוה das Element der Spannung. Mit seinem Warum? beweist Jahve, daß der Grund des Mißerfolges nicht in ihm liegt; daß er in ihnen liegt, müssen sich die betroffenen Hörer selbst beantworten. Das sittliche Postulat an sie besteht aber nicht darin, die Erkrankung ihrer sittlichen Natur rational zu erklären, sondern sie im Selbstgericht festzustellen. — v. 5. Während das Warum? offen bleibt, erfolgt nun die göttliche Gerichtsverkündigung, mit dem Thema wechselt das Versmaß. Wer der Weingärtner und wer der Weinberg ist, wird immer klarer; Hülle um Hülle fällt ab (Ew). Der Weinberg wird der Verwüstung preisgegeben; die „Dornhecke“ (מְשׂוּכָה von √שׂכך a. *šakka* „stechen“) ist zuoberst der „Steinmauer“ (גָּדֵר) angebracht, die den Weinberg schützt, um jeglichen Zugang zu erschweren; terrassenförmig umgeben und durchziehen solche Steinhecken den Weinberg, der nach ihrer Entfernung (הָסַר) und ihrem Abbruch (פָּרַץ) schutzlos daliegt. Subjekt von לְבָעֵר und לְמִרְמָס ist jedenfalls das Vieh und Wild; während מִרְמָס „das Zerstampfen“ der Füße bedeutet, scheint בָּעַר (cf. 6, 13) das Abfressen des Grüns zu sein. — v. 6. Aus dem Weinberg wird eine steile Kahlhöhe (בָּהָה cf. 7, 19; *σ' ὡς ἀνεπίβατον*; *ϑ' ἄβατον*), wo kein Weinbau mehr durch „Schneiteln (Lev 25, 3 f. יְזֻמֵּר)“ und „Hacken (יֵעָדֵר cf. 7, 25 מַעֲדֵר „Hacke“) getrieben wird, wobei הַכֶּרֶם grammatisches Subjekt der Niphʿalformen ist. Das Wortpaar שָׁמִיר וָשָׁיִת, wovon שָׁיִת (7, 23—25. 9, 17.10, 17 27, 4) nur bei Jesaia vorkommt, bedeutet wohl „Dorn (שָׁמִיר) und Distel (שָׁיִת)“, obwohl 𝔗 *o' α' χέρσος* „Ödland“ für שׁית einsetzen (cf. Rahlfs-Lütkemann in MSU I, 294 A. 291); denn das gemeinsame Verbum עָלָה „aufgehen“, sei es nun Prädikat zu שָׁמִיר וָשָׁיִת oder zu כֶּרֶם, fordert parallele Begriffe. Wahrscheinlich ist der Weinberg Subjekt von עלה, so daß שמיר ושית Zustandsaccusativ „in Dornen und Disteln“ ist. — v. 6ᵇ. Die letzte Strophe (v. 6ᵇ. 7), wie v. 5. 6ᵃ aufgebaut, nimmt auch dem letzten Zweifler die Unsicherheit darüber, wer der Herr des Weinbergs ist; denn den Wolken und Regengüssen gebietet nur einer, so daß die Entschleierung des Bildes nunmehr vollständig ist. Kein Regen fällt mehr auf die verwüstete Höhe, damit nur keinerlei Frucht mehr wächst. — v. 7. Der machtvolle Schluß löst das Gleichnis vollends auf, wobei der Herr des Weinbergs in Jahve Zebaot bereits als bekannt angenommen ist, so daß nur der Weinberg noch die endgiltige Deutung erfährt. Da Weinberg und Pflanzung

(נטע) von derselben Grenze umschlossen sind, so erwartet man dasselbe auch für בית ישראל und איש יהודה, wobei בַּיִת auf das Gebiet, אִישׁ auf die Bewohner hindeutet. Freilich ist ישראל in erster Linie das Gottesvolk als Gesamtheit, wie besonders קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל beweist. Doch gerade deshalb ist יִשְׂרָאֵל letztlich kein politischer, sondern ein religiöser Begriff. Also steht איש יהודה hier als *pars pro toto*. Es mögen aber zum Herbstfeste nicht nur Judäer, sondern auch Benjaminiten nach Jerusalem gekommen sein; sie alle, die jetzt als Vertreter der Gesamtheit des Volkes anbeten wollen, sind die verworfene Wonnepflanzung. In נְטַע שַׁעֲשׁוּעָיו hat der Status cstr. נְטַע wie דְּבַשׁ, שְׁכֶם den zweiten Radical zum Vokalträger; שַׁעֲשׁוּעִים „Wonnen“ (cf. 11, 8 שעשע „sich ergötzen“) ist eine Pilpelbildung. Für den Judäer Jesaia, dessen Stamm wahrscheinlich längst vor Mose in seinem Berglande saß, ist das Bewußtsein der Autochthonie (נטע) viel stärker als bei den nordisraelitischen Propheten, weshalb die Einwanderung bei ihm gegenüber Amos (2, 9 f. 3, 1. 5, 25) und Hosea (12, 9. 13, 4), wo die Rachelsöhne in Rede stehen, kaum betont wird. Die erwartete Frucht im Volkstum war מִשְׁפָּט וּצְדָקָה, (cf. 9, 6. 16, 5. 28, 17), wobei משפט wieder die Rechtsform, צְדָקָה der sittliche Gehalt des Rechtes ist. Aber das Gegenteil ist herausgekommen, was durch die Wortspiele מִשְׁפָּט : מִשְׁפָּח und צְדָקָה : צְעָקָה ausgedrückt ist. Das *απ. λεγ.* משפח 𝔊 *ἀνομία* stellt man entweder als „Blutvergießen“ zu √ספח a. *safaḥa* „ausgießen“ (cf. Sur 6, 146 *damun masfûḥun* Gr). — *bainahum sifâḥun* „sie haben Blutfehde“ (Lane Gr) oder als „Rechtsbindung“ zu a. *mušaffaḥ* „am Erfolg verhindert“ (Bhl); צְעָקָה ist das Wehgeschrei der Unterdrückten, mit dem das gewaltige Gleichnis gellend abschließt.

8. Die sieben Wehe. c. 5, 8—24.

8 *Weh denen, die rücken ans Haus das Haus und Feld mit Felde verkoppeln,*
Bis kein Raum mehr ist, daß allein ihr bleibt, inmitten des Lands zu wohnen.

9 *‘Drum erschloß sich’[a] dem Ohr mir ‘der Allherr’[b] Jahve der Heere ‘mit solchem Spruch’[c]:*
Viel Häuser, so groß und schön, sie liegen verwüstet, ohne Bewohner;
10 *Denn zehn Joch Weinland bringen ein Bat: die Saat eines Scheffels ein Epha.*

---

11 *Weh, denen der Morgen anbricht auf der Jagd nach Meth.*
‘Weh’[d], die den Abend hindehnen, da Wein sie erhitzt.

12 *Und Zither und Harfe gibts, Handpauke und Flöte*[T e]*;*
Doch auf Jahves Werk sie nicht schaun und ‘sein Tun’[f] sie nicht sehen.

13 *Drum geht mein Volk ins Elend aus Mangel an Einsicht*[g]*,*
Und sein Adel ‘stirbt’[h] vor Hunger und sein Pöbel verdurstet.

. . . . . .
. . . . . .

14 *Drum erweitert Scheol ihren Schlund und sperrt ihren Rachen grenzenlos auf,*
Und hinab fährt ihr Prunk und ihr Lärm, ihr Gebraus und die Fröhlichen,
welche darinnen.
17 *ʿAuf ihrer Trift'*[i] *weiden*[l] *Lämmer, und ʿZiegen'*[i] *fressen sich satt in Trümmern*
ʿVertilgter[k]*',*

15 *Und der Mensch ward klein und gering der Mann und der Stolzen Augen gesenkt;*
16 *Doch hoch im Gericht steht Jahve der Heere, und der heilige Gott sich heiligt* T[m].

18 *Weh denen, so schleppen die Schuld mit Seilen ʿdes Stiers'*[n]
Und wie mit Stricken ʿdes Kalbs die'[o] *Sünde heran.*

19 *Sie sprechen: Es eile geschwind sein Werk, auf daß wirs sehen;*
Eintreffe der Plan des Heiligen Israels, daß wir ihn merken!

20 *Weh, die „gut" zum Bösen sagen und „bös" zum Guten,*
Die Dunkel in Licht verwandeln und Licht in Dunkel,
Die bitter in süß verkehren und süß in bitter.

21 *Weh denen, die weise sich dünken und klug sind vor sich selber.*

22 *Weh denen, die Helden im Weintrunk und Meister, Meth zu mischen*
23 *Die den Wicht freisprechen um Geld und beugen* T[q] *ʿdes Frommen'*[p] *Recht.*

24 *Drum wie Feuerloh frißt die Spähne und Stoppeln vergehn in der Flamme,*
So wird ihre Wurzel wie Moder, ihre Frucht fährt auf wie Staub.

[Denn sie haben verworfen die Lehre Jahves der Heere
Und sie haben verschmäht das Wort des Heiligen Israels.]

a) ins c 𝔊 לכן נשמע. — b) ins האדון cf. 1, 24. 3, 1. — c) l לאמר pr אם לא. — d) ins הוי mt c. — e) del ויין משתיהם mt c. — f) l prb מעשהו mt c. — g) 𝔊 דעת יהוה. — h) l מֵתֵי ר″ c 2 Mss. 𝔊𝔖𝔎. — i) l בדברם? — j) l גְּדָיִם cf. 𝔊 ἀρνες pr גרים. — k) l חָרְבוֹת מְחֻרָבִים c 𝔊. — l) v. 17 trsp ante v. 15 f. — m) del בצדקה. — n) l חָשׁוֹד. — o) l הָעֶגֶל הַמֻּטָּאָה cf. 𝔊. — p) l צדיק c 𝔊. — q) del ממנו mt c.

Schwerlich ist uns die Urgestalt dieser Weherufe vollkommen erhalten. Beabsichtigt scheint die Siebenzahl zu sein (v. 8. 11. 18. 20. 21. 22); denn vor v. 14 ist augenscheinlich ein Wehe ausgefallen, dem v. 14 לכן ebenso entspricht, wie den Wehe in v. 8 — v. 11 f. — v. 22 f. ein לכן-Satz entspricht. Freilich sind die entstehenden sieben Wehestrophen an Form und Länge sehr ungleich; nur bei der ersten (v. 8—10), zweiten (v. 11—13), dritten (v. 14. 17) und siebenten (v. 22—24) ist ein analoger Aufbau ersichtlich, wonach dem Wehe die Drohung (לכן) folgt (Am 6, 1 ff. Mi 2, 1—3. Jer 22, 13 ff. 23, 1 f. Gr); die vierte (v. 18 f.), fünfte (v. 20), sechste (v. 21), an Umfang untereinander wieder verschieden, lassen diesen Aufbau vermissen. Daß sie ihn einst hatten, er also stark zerstört wäre (Du), läßt sich nicht sicher behaupten. Noch unsicherer würde die Sache, wenn man ein späteres Wehe (10, 1—4) mit unseren Wehe-

strophen verbinden wollte (Giesebrecht, Beiträge S. 21 ff.), was nicht rätlich ist. Daß Jesaia mehrere Wehe nebeneinander stellen wollte, ist wegen des Wehe-Darum-Verhältnisses wahrscheinlich; wieviele es waren, ist fraglich. Auch wenn die Herausgeber seine Dichtung um einige Wehe (v. 18—21) bereichert hätten (Gr), so ist doch an ihrer jesaianischen Herkunft nicht zu zweifeln, kaum auch an ihrer Gleichzeitigkeit (gg Gr) mit den übrigen, da überall die Verlotterung der höheren Stände Jerusalems gegeißelt wird (Bhl). Der ursprüngliche Text ist also schlecht erhalten; aber auch die Fragmente zeigen noch die Wucht und Kraft der Rede.

v. 8. Das erste Wehe (v. 8—10) läßt den Siebener erkennen. Jesaia greift die reichen Hausbesitzer und Bauern an (cf. Seneca ep. 90, 39 Bhl), die Haus an Haus, Feld an Feld rücken (מַגִּיעֵי ב cf. G.K.[28] § 130[a]). Der altjudäische Bauer hatte sein Haus inmitten seiner Flur, so daß die Häuser weilerartig getrennt voneinander lagen. Auch der breite Südwesthügel Jerusalems bot vielleicht die Möglichkeit solcher Anlagen. Diese altväterischen Verhältnisse scheinen unter Uzzia (cf. 2, 6—10), als zunächst auf erobertem Gebiet Großgüter entstanden (2 Chr 26, 6 ff. 10) und Silber und Gold, also flüssiges Geld, durch Tribute und Latifundienwirtschaft ins Land floß (2, 7 f.), in Erschütterung geraten zu sein, wovon nach seinem Tode die Wirkungen sichtbar wurden, die auch Micha andeutet (Mi 2, 2 Gr). In der Stadt mußten die Ackerbürger ihren Boden wegen der wachsenden Teuerung veräußern; die reichen Käufer legten Häuserreihen (בַּיִת בְּבַיִת) dicht nebeneinander und drängten die Vermögensschwachen aus ihrem Besitz. Ebenso ging es auf dem Lande, wo die alten kleinbäuerlichen Feldmarken unter dem Druck des Geldmarktes ihre Selbständigkeit verloren und an die Großgrundbesitzer übergingen, die an Stelle der zerstreuten Feldfluren durch Verkoppelung zusammenhängende Wirtschaftsgebiete (שָׂדֶה בְּשָׂדֶה) schufen, womit die Enteignung der Kleinbauern Hand in Hand ging, so daß für sie kein Raum mehr blieb (עַד אֶפֶס מָקוֹם 𝔊 *ἵνα τοῦ πλησίον ἀφέλωνταί τι* [עד יאספו מקרב]) und sie zu Tagelöhnern (שׂכיר) wurden oder auswandern mußten. Gerade seit Jesaias Zeit tritt der „Lohnarbeiter (שָׂכִיר)“ auf. Das Ziel der Reichen ist, allein im Lande gelassen zu werden; man darf das plastische *Hoph'al* וְהוּשַׁבְתֶּם nicht in *Qal* וְיָשַׁבְתֶּם verwandeln. Der Begriff ישב scheint sich hier auf den besitzenden Vollbürger zu beziehen (Bhl), dem die Enteigneten hilflos gegenüberstehen. Die Landgier, die den andern enteignet, kommt mit diesem Wunsche deutlich zum Ausdruck. — v. 9. Man könnte das Fragment (v. 9[a]) entbehren, wodurch für das erste Wehe zwei Siebenerpaare entstünden; doch läßt es sich nicht einfach beiseite schaffen, sondern ist mit 𝔗𝔖𝔊 *ἠκούσθη γάρ* = נשמע [ל]כן[ו] und durch Einsatz von הָאָדוֹן (1, 24. 3, 1) hinter dem buchstabenähnlichen באזני zu einem Siebener zu ergänzen, zu dem auch אם־לא, nach 𝔊 *ταῦτα* = לֵאמֹר zu lesen, gehört. Keinesfalls ist נִשְׁבַּע (Ma Gr) für נשמע zu lesen. Jahve Zebaot hat sich im Ohr des Propheten vernehmen lassen; diese Audition kann mit der Berufungsmission (6, 11 ff.) identisch sein, wo dieselben Gedanken wiederkehren. Die neuen Häuser,

die man jetzt aneinanderrückt (v. 8), groß und schön gebaut (גְּדֹלִים וְטוֹבִים werden bald verwüstet sein; woher dann die Bewohner nehmen (מֵאֵין יוֹשֵׁב)? — v. 10. Und die angelegten Großwirtschaften von Weinberg und Feld bleiben unfruchtbar. Zehn Joch (צֶמֶד) sind eine Landfläche so groß, daß für das Tagwerk zehn Joch Ochsen unter dem Pflug gehen (cf. 1 Reg 19, 13 ff.). Doch ist das Landmaß hier auf den Weinberg übertragen; die Punktation ″צמדי כ (cf. 55, 4 חסדי דוד) setzt eigentlich einen *St. abs.* צְמָדִים cf. שִׁקְמִים בָּטְנִים וָחֻמִּים voraus. Aber dieser große Weinberg bringt nur ein Bat Wein (בַּת אֶחָת = 𝔊 *κεραμιον εν*), also ein lächerlich kleines Faß (c. 36 l). Das Bat, ein Flüssigkeitsmaß, faßt wie das אֵיפָה 𝔖 *s'â*, ein ägyptisches Wort, ein Zehntel vom חֹמֶר (Ez 45, 10 f.). Der חֹמֶר 𝔖 *kôr* cf. ass. *imēru*, nach Peiser in MVAG 1, 166 vielleicht die „Eselslast“ (cf. חֲמוֹר ass. *imêru*), wird auf c. 360 l berechnet. Der Scheffel (חֹמֶר) Saatkorn trägt nicht zehnfältig, geschweige denn dreißigfältig, sechzigfältig und hundertfältig, sondern nur ein Zehntel der Aussaat, also so gut wie nichts. Sie haben die Rechnung ohne den Wirt gemacht; das rächt sich nun. — v. 11. Die zweite Strophe (v. 11—13), in 3 Fünferpaaren, führt uns zu den üppigen Gelagen der reichen Jerusalemer (cf. Am 6, 4 ff.). Sie sind Frühaufsteher (מַשְׁכִּימֵי בַבֹּקֶר cf. G.K.[28] § 130[a]), aber um dem Meth (שֵׁכָר) nachzujagen, dem aus Obst oder Getreide bereiteten Rauschtrank. In v. 11[b] ist הוֹי vor ″מְאַחֲרֵי ב zu wiederholen; in der Abendkühle (נֶשֶׁף vw. נפש) versitzen sie sich, während Wein sie erhitzt (דָּלַק „brennen), so daß der ganze Tag im Rausch vergeht. Gegenüber der guten altisraelitischen Mäßigkeit erinnert Buhl an die altarabische Unsitte morgendlichen Weingenusses (Lab Mu v. 60 u. ö.). — v. 12. Und gerade Abends gehts hoch her; denn das Gelage ist von Musik begleitet. Wir finden die althebräischen Instrumente כִּנּוֹר 𝔊 *κιθάρα* „Zither“ aus der Urzeit abgeleitet (Gen 4, 21) und der althebräischen Zeit vertraut (Gen 31, 27. 1 Sam 10, 5. 16, 16. 23); נֵבֶל 𝔊 *ψαλτήριον α'σ' ναβλα* „Harfe?“, ein Saiteninstrument bis zu zehn Saiten (ψ 33, 2. 144, 9), schon in der ersten Königszeit erwähnt (1 Sam 10, 5. 2 Sam 6, 5. 1 Reg 10, 12); תֹּף a. *duff* 𝔊 *τύμπανον* „Tamburin“, gleichfalls ältester Herkunft (Gen 31, 27 J. Ex 15, 20. Jud 11, 34. 1 Sam 18, 6. 2 Sam 6, 5), von Frauen, aber auch Männern (1 Sam 10, 5 u. ö.) gespielt; חָלִיל 𝔊 *αὐλή* „Flöte“ (1 Sam 10, 5. 1 Reg 1, 40. Jes 30, 29), die auch die Gegenwart alle noch kennt (Sachsse in ZDPV 50, 19 ff. 117 ff.). Das nach v. 11 überflüssige Schlußglied des Halbverses (v. 12[a]), nämlich וְיַיִן מִשְׁתֵּיהֶם „und Wein ihr Getränk“, wofür Caspari in OLZ 16, 337 f. ″בין משת empfiehlt, fällt auch metrisch aus dem Rahmen. Da man auch in v. 12[b] einen Fünfer erwartet, so ist hier wohl מַעֲשֵׂהוּ für מַעֲשֵׂה יָדָיו zu lesen. Der Prophet sieht hinter dem wilden Treiben das Menetekel des Gerichts; er schaut den Aufzug des göttlichen Gewebes, in dem die bunten Bilder der Lust der Einschlag sind. Der Begriff von Jahves Werk (פֹּעַל יהוה), das die irdischen Figuren unsichtbar durchwirkt, spielt in seiner ganzen Geschichtsbetrachtung eine entscheidende Rolle. Dagegen ist es den Zechern versagt, diesen Zusammenhang des Gerichts mit ihrem Treiben zu erkennen, bis es zu spät ist. — v. 13. Das letzte Fünfer-

paar bringt die mit לָכֵן (cf. v. 14. 24) eingeführte Drohung, die in ursächlichem Zusammenhang mit dem Treiben steht. Ganz klar sieht Jesaia sein Volk ins Exil geführt (גָּלָה cf. 3, 1), das sogenannte *Perfectum propheticum* stellt das geschaute Bild plastisch vors Auge; in גָּלָה einen Hörfehler für כָּלָה „schwand hin“ anzunehmen (Duhm), besteht kein Grund. Die mangelnde דַּעַת, die an ihrem Exil schuld ist, ist nicht Ahnungslosigkeit (gg Kg Bhl Gr), auch nicht die prophetische Einsicht in Gottes Plan, sondern besteht in der דַּעַת יהוה (𝔊 *διὰ τοῦ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν κύριον*), wie darum vielleicht zu lesen ist (cf. 11, 2. Jos 4, 2 u. ö.), also in der Gotteserkenntnis, in der die Gottesliebe enthalten ist. Mit כָּבוֹד (Mi 1, 15) und הָמוֹן ist „Adel“ und „Masse“ gemeint (16, 14 𝔖 Lth Del Brd Du Bhl), der beides an Hunger und Durst zugrunde geht, sei es auf dem Wege ins Exil oder in der zerstörten Heimat. Für die „Hungerleute“ (מְתֵי רָעָב) ist mit 𝔊𝔖𝔖 מֵתֵי רָעָב „Hungers gestorben“ zu lesen, nicht aber "מְוֵה ר „ausgezehrt“ (gg Hi Ew Del Du Bhl), da auch מֵת im Sinne völliger Erschöpfung gebraucht wird. An Stelle der brausenden Zecher treten die vor Durst Verschmachteten (צִחֵּה צָמָא). — v. 14. Nach dem Aufbau der beiden ersten Strophen, in denen sich Wehe und Drohung folgen, ist ein Wehe auch vor v. 14 zu erwarten, zumal zwei לכן hintereinander (v. 13. 14) sich stören. Nur fragt es sich, ob das betreffende Wehe, dem v. 14—17 folgte, noch auffindbar ist. Stade, GVJ I, 605 suchte es in v. 18f.; doch Duhm hat richtig bemerkt, daß sich in v. 14ᵇ die Femininsuffixe nicht auf שְׁאוֹל, sondern auf eine Stadt (cf. וְעָלֵו בָהּ) beziehen, von der also in einem verschwundenen Wehe vorher die Rede gewesen sein wird. Die שְׁאוֹל, immer artikellos, ist das schon bei J bekannte Totenreich; sie erscheint hier wie bei der Rotte Korah (Num 16, 30f. J) als Ungeheuer mit riesigem Schlund, der sich unter der Stadt, wahrscheinlich Jerusalem, aufsperrt, um alles in sich zu verschlingen. Die נֶפֶשׁ „Gier“ steht für den gierigen Rachen; eine Grundbedeutung נפש = „Gurgel“ (Dürr in ZAW 42, 262 ff.) anstatt *ψυχή*, *anima*, „Hauch“ ist aber abzulehnen. Mit פער am. *phʿar* a. *faghara* „aufsperren“ ist ein sehr starker Ausdruck gewählt (Hi 16, 10. 29, 23. *ψ* 119, 131); durch לִבְלִי חֹק „grenzenlos“ noch verstärkt, um die Vorstellung der von der Unterwelt verschluckten Stadt möglichst eindrücklich zu machen, wobei Jesaia an das jahvistische Vorbild der Rotte Korah gedacht haben kann. Die in den Femininsuffixen, die nicht auf v. 13 עַמִּי zurückgehn können (gg Kg), angedeutete Stadtgemeinde fährt in furchtbarem Sturz zur Hölle; mit הָדָר „Pracht“ gegenüber הָמוֹן „Lärm“ und שְׁאוֹן „Braus“ scheint wieder die vornehme Welt gegenüber der Masse angedeutet zu sein. Übrigens ist v. 14ᵇ ein Sechser, nicht wie v. 14ᵃ ein Siebener, so daß v. 14ᵇ ein Fuß — ob וירדָ[ה הָעִיר? — zu fehlen scheint. Da mit v. 15f. der Zusammenhang von v. 14 und v. 17 zerrissen wird, soll v. 17 zuerst besprochen werden. — v. 17. Der Vers ist chiastisch gebaut, in beiden Halbversen steht das Subjekt in der Mitte, Prädikat (וְרָעוּ : וְאֻכְלוּ) und Objekt (חָרְבוֹת מ״ : כדברם) je vertauscht. Da כָּבָשִׂים und גרים korrespondieren, ist mit 𝔊 ἄρνες = גְּדָיִם „Böcklein“ für גרים „Fremdlinge“ zu lesen (Du Gu Gr Schm.). Von den Ob-

jekten steckt wohl דֹּבֶר „Trift“ (cf. Mc 2, 12) in בְּדָבְרָם „als wäre es ihre Trift“, während sich empfiehlt, חרבות מְחִים „Trümmerhaufen der Vertilgten“ (cf. 𝔊 *τῶν ἀπειλημμένων*) für מֵחִים ח „Trümmer der Markigen“ (ψ 66, 15) zu lesen (Du[3.4]); daß גרים und מחים „Fettschafe“ Varianten seien (Du[1]), ist schon aus metrischen Gründen nicht wahrscheinlich; noch weniger wird der Gegensatz von arm und reich (Ra Kg) damit ausgedrückt. Das Suffix in דברם [כ] bezieht sich auf die Schafe, die auf der verwunschenen Stätte ihre Weide finden, während die Ziegen zwischen den vom Erdbeben (v. 14) zusammengestürzten Häusertrümmern der vertilgten Stadt weidend herumklettern, nachdem sich der Erdboden wieder geschlossen hat. — v. 15. Das Siebenerpaar (v. 15 f.) zerreißt den Zusammenhang (Eichh Du Ma Ki Bhl a), könnte aber gut jesaianisch sein (gg Du Bhl a) und in der Gerichtsschilderung des zweiten Kapitels gestanden haben, vielleicht vor dem Refrain 2, 18 f. (‖ v. 20 f.), wo an Stelle von v. 11—17 ursprünglich ein andrer Text zu vermuten war. Das Stichwort c. 2, 9[a] (= 5, 15[a]) war möglicherweise eine Randbemerkung, die c. 2, 11—17 durch c. 5, 15 f. ersetzt wissen wollte und in den Text an falscher Stelle eindrang. Der Satzbau in 5, 15 f. setzt voraus, daß die Schilderung einer Katastrophe, wie c. 2, 9[b]. 10 sie bringt, vorhergegangen ist. Sie hat אָדָם und אִישׁ, „Menschen“ und „Männer“, vielleicht mit dem Unterschied von gering und vornehm (cf. ψ 49, 3), gering werden lassen, wobei הָאָדָם und הָאִישׁ metrisch für den Siebener eine Erleichterung wäre; und die Augen der Hochmütigen (גְּבֹהִים) sind gesenkt. — v. 16. Hochthronend im Gericht (בַּמִּשְׁפָּט) der Katastrophe bleibt nur Jahve Zebaot übrig. Und wie sein Gericht eine Offenbarung seines כָּבוֹד ist (cf. 6, 3), so seiner Heiligkeit. Der wahre Gott (הָאֵל), der seiner Natur nach heilig ist (הַקָּדוֹשׁ cf. 6, 3) heiligt sich (נִקְדַּשׁ), indem der Grundgegensatz seines Wesens gegenüber der Kreatur festgestellt wird. Der Inhalt des seraphischen Gesangs (6, 3) wird im Gericht vor aller Welt offenbar. Freilich ist das artikellose בִּצְדָקָה neben בַּמִּשְׁפָּט schwerlich ursprünglich; denn das metrisch überzählige צְדָקָה, die „Gerechtigkeit (v. 7)“ als Gottes sittliche Ordnung ist stets etwas Heilsames, nichts Vernichtendes, während משפט beides bedeuten kann (cf. ψ 1, 7). Die Erweisung von Gottes Heiligkeit im Heil steht hier nicht in Frage. — v. 18. In v. 18 liegt ein Fünferpaar vor, in v. 19 ein Sechserpaar. Das Wehe (v. 18 f.) hat kein לכן; daß eine solche Schlußfolgerung ausgefallen ist, ist möglich, aber nicht nötig. Zu מָשַׁךְ „ziehen“ sind הֶעָוֹן „die Schuld“ und חטאה [ה], „Sünde“ synonyme Objekte, wobei als Artikel zu חטאה das vorhergehende ה zu nehmen ist. In der Versmitte entsprechen sich בְּחַבְלֵי השוא und כָּעֲבוֹת העגל [ה], so daß man entweder „בְּחבלי ה und „בָּעבות ה „mit Seilen“ oder „כְּחבלי ה und כָּעבות „wie mit Seilen“ zu lesen hat (cf. 𝔊 *ὡς σχοινίῳ μ. καὶ ὡς ζυγοῦ ἱμάντι*). Zu erwarten ist aber, daß sich auch die den Stricken und Seilen zugehörigen Genitive entsprechen, was jetzt bei השוא „die Nichtigkeit“ und העגל [ה] „der Wagen“ nicht der Fall ist. Ist von העגלה der letzte Buchstabe zu חטאה als Artikel zu ziehen, so bleibt הָעֵגֶל „das Kalb“ (cf. 𝔊 *δάμαλις*) übrig, zu dem ein הַשּׁוֹר „der Stier“ (Schm) statt

השוא als Parallelbegriff anzunehmen ist. Das Rind zieht am Seil die Last hinter sich her, bis sie an abschüssiger Stelle über ihm zusammenstürzt, ein gutes Bild für die Sünder, die unbewußt das in ihrer Schuld heranwachsende Verderben hinter sich herschleppen. — v. 19. Während sie Jahves Unheilswerk, mit dem der Prophet ihnen droht, mit höhnischen Worten verspotten, als könne es ihnen gar nicht schnell genug sichtbar werden (יְמַהֵר יָחִישָׁה), hängt es schon, ihnen unsichtbar, über ihnen. Mit מַעֲשֵׂהוּ (cf. v. 12) ist die Verwirklichung des Gottesplanes (עֲצָה) gemeint; in קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל verspotten sie Jesajas Lieblingsausdruck. Von den Jussivpaaren יחישה ימהר und תקרב ותבואה (GK [28] § 48[d]) hat je das zweite Wort die Cohortativendung (-ā), die gewöhnlich nur in der ersten Person vorkommt, aber hier unanfechtbar ist. Sie möchten mit frivoler Neugier die Erfüllung der Drohungen erleben (נִרְאֶה und נֵדָעָה), die ihnen schon im Nacken sitzt. — v. 20. Ein Wehe in drei Fünfern die die Verwirrung aller sittlichen Begriffe bei den Gegnern veranschaulichen, da sie selbst die konträren Gegensätze gut und böse, süß und bitter, Licht und Finsternis nicht mehr unterscheiden können. — v. 21. Dieses Wehe, ein Doppeldreier ohne strophischen Zusammenhang, wirkt fragmentarisch. Wie חָכְמָה und בִּינָה (11, 2 s. u.), so stehen חָכָם „vernünftig“ und נָבוֹן „verständig“ häufig parallel. Leider entspricht ihre Selbstansicht und Selbstbeurteilung nicht der Wirklichkeit. — v. 22. Das siebente Wehe ist wieder vollständig, sofern der הוֹי-Strophe (v. 22 f.) die לָכֵן-Strophe (v. 24[a]) folgt, alles in Doppeldreiern. Der גִּבּוֹר zum אִישׁ חַיִל verhält sich wie der „Ritter“ zum „wackeren Mann“ (cf. Gen 47, 6. Ex 18, 21. 25). Im Trunk zeichnen sie sich aus und stehen ihren Mann (cf. v. 11). Auch hier (cf. v. 11) finden wir (cf. v. 11) Wein (יַיִן) und Meth (שֵׁכָר); die Mischung (מָסֶךְ cf. Prov. 9, 2. 5) des Rauschtranks geschieht nicht mit Wasser, sondern mit Essenzen (cf. Prov 23, 30. Ct 8, 2). Die Verwandtschaft des Verses mit v. 11 wirft die Frage der Zusammengehörigkeit auf; doch läßt sich v. 22[a] nicht von seiner Stelle ablösen, da v. 22[b] sonst in der Luft steht. Wie die Rechtsprechung der wackern Zecher ausfällt, kann man sich nach der Schilderung ihres Heldentums denken. Da √צדק und √רשע konträre Gegensätze sind, nehmen sie an der Umkehrung der sittlichen Begriffe (v. 20) teil, wobei die Bestechung (עֵקֶב שֹׁחַד) das Ihre tut. Da v. 23[b] kein Dreier, sondern ein Vierer ist, wird מִמֶּנּוּ ein Zusatz sein, der übrigens צַדִּיק, was auch 𝔊 bietet, für צַדִּיקִים voraussetzt. Die צְדָקָה ist das „gute Recht“ des Unschuldigen (צַדִּיק). — v. 24. Mit einem prächtigen Bilde, schildert das nächste Tetrastich den Untergang der ungerechten Richter (cf. Am 2, 9. Hos 9, 16. Mal 3, 19 Gr). Zwischen das logische Subjekt (לְשׁוֹן אֵשׁ) und das Prädikat (כֶּאֱכֹל) ist hier קַשׁ „Holzsplitter“ als Objekt gestellt (20, 1 cf. GK [28] § 115[k]); im zweiten Gliede ist der prädikative Infinitiv durch יִרְפֶּה fortgesetzt, wozu חֲשַׁשׁ a. *ḥuṯṯ* „trocknes Gras“ (33, 11) Subjekt und לֶהָבָה „in Flamme“ Zustandsaccusativ ist. Leicht wie Spähne und Heu verbrennt ihr Lebensbaum (cf. 1, 31), dessen Wurzeln morsch wie Moder (מַק) und dessen Blattwerk (פרח cf. Nah 1, 4 Bhl) wie Staub (29, 5) auffliegt, weil er gänzlich ohne Saft ist. Der Schlußsatz

(v. 24b), ein Doppelvierer, fällt metrisch und sachlich aus dem Rahmen, wenn er auch aus jesaianischen Begriffen (יהוה צבאות. קדוש ישראל) und Wendungen (מאם cf. 8, 6. 30, 12. — נאץ cf. 1, 4) besteht. Der Grund für ihren Untergang ist v. 22 f. plastisch vorausgestellt, in v. 24b hinkt er mit recht allgemeinen Wendungen nach, auf Jahves תּוֹרָה (1, 10) und אִמְרָה bezüglich (cf. Am 2, 4 f.). So wird der Halbvers später zugesetzt sein (Du).

9. Die Assyrer. c. 5, 25—30.

25 *Drum über sein Volk brennt Jahve im Zorn, und er reckt seine Hand und erschlägt's:*
Da zittern die Berge, es sind ihre Leichen wie Kot inmitten der Straßen. T a

26 *Er wirft Panier ʿeinem Volkʾ* b *von ferne,*
Ihm pfeifend vom Rande der Erde.
Da kommt es behend und rasch,
27 *Kein Müder und Strauchelnder drunter* T c.

Nicht löst sich der Gurt seiner Hüften,
Nicht reißt seinen Schuhen der Riemen;
Seine Pfeile sind wohlgeschärft,
28 *Seine Bogen sind alle gespannt.*

Seiner Rosse Hufe wie Kiesel, T d
Seine Räder ʿgleichenʾ d *dem Sturmwind.*
29 *Ein Gebrüll hats wie die Löwen ʿund brüllt'* e *wie die Jungleun*
Und es knurrt und packt den Raub und birgt ihn rettungslos.

30 *Und über ihm brüllt's* T g *wie Meeresgebrüll,* T h *und ʿdas Lichtʾ* i *geht unter ʿin Dunkelʾ* j.

a) v. 25b add (cf. 9, 11. 16. 20. 10, 4). — b) l לְגוֹי. — c) v. 27bβ del (cf. ψ 121, 4). — d) נחשבי trsp post כסרפה? — e) l יִשְׁאַג. — g) del ביום ההוא. — h) del ונבט לארץ והנה־חשך צר cf. 8, 22a. — i) l prb וְהָאוֹר. — j) l בְּעֲרָפֶל pr בעיפיה.

Dies Stück ist ein Fragment, wahrscheinlich aus zwei Fragmenten zusammengesetzt. Ewald wollte es wegen des Refrains (v. 25b), der sich in c. 9, 7—10, 4 wiederfindet (9, 11. 16. 20. 10, 4), mit jenem Gedicht verbinden, womit er viel Anklang gefunden hat (Du Gr a). Giesebrecht, Beiträge S. 1 ff. wollte 5, 26—30 hinter c. 9, 20 stellen (Hackm Du Ma), dagegen 10, 1 ff. mit c. 5 verbinden, während er 5, 25a als redaktionell ansah, wodurch Unsicherheit entsteht. Aber wahrscheinlich ist die Lösung anderswo zu suchen. Richtig ist, daß c. 9, 7—10, 4 eine Schlußstrophe verlangt, in der sich das bis dahin noch nicht endgiltige Gericht erschöpft. Diese Schlußstrophe kann mit 5, 25a sehr wohl eingeleitet sein; denn hier kommt es zum Entscheidungsschlag (וַיֵּט יָדוֹ וַיַּכֵּהוּ gg Gr). Dann ist nicht v. 25a (Giesebr Gr), sondern v. 25b für sekundär zu halten (gg Baum Bhl). Daß vor v. 25 eine Strophe ausgefallen ist (Du), ist unerweislich. Mit v. 25a, wo wir zwei Siebener haben, läßt sich v. 30

gut verbinden, wo zu dem Erdbeben (v. 25a) Donner (v. 30a) und Finsternis (v. 30b) kommt, also Naturereignisse, in denen sich die Katastrophe vollzieht. Dagegen bringt v. 26—29 ein andres Bild, nämlich die Assyrer als Gottesgeißel, und an Stelle der Siebener treten hier Doppeldreier, während v. 29 einen Doppelvierer bildet. So scheint mir, daß v. 25. 30 und v. 26—29 ursprünglich nicht zusammengehören, sondern daß v. 25. 30 den Abschluß von c. 9, 7—10, 4 bildet, v. 26—29 aber den Abschluß von c. 5, nicht nur von 5, 1—7 (gg Löhr), und nicht gegen Ephraim (Ew Gr a), sondern gegen Juda gerichtet ist. Doch da volle Sicherheit nicht besteht, ist der Abschnitt v. 25—30 in seinem gegenwärtigen Zusammenhang behandelt. — v. 25. Während עַל־כֵּן hinter v. 24 לָכֵן unpassend ist, würde der Vers hinter 10, 4 den wirksamen Abschluß einleiten. Die bisherigen Schläge haben nichts genützt (9, 11. 16. 20. 10, 4); so erfolgt der Vernichtungsschlag. Hinter 3. *pf.* חָרָה sind die Konsekutivformen וַיֵּט, וַיַּכֵּהוּ, וַיִּרְגְּזוּ zu erwarten. Auch dann haben wir vermutlich ein Zukunftsbild im *Perfectum propheticum*, schwerlich die Schilderung eines schon eingetretenen Ereignisses (gg Ew Ma Di Bhl a) wie das Erdbeben unter Uzzia (Am 1, 1. Sach 14, 5 Lw Ew); denn der geführte Schlag muß als vernichtend gedacht sein. Der Prophet vergegenwärtigt sich schmerzlich, wie Jahve sein eigenes Volk (עַמּוֹ) erschlägt (וַיַּכֵּהוּ). Der Gottesschlag erfolgt in einem furchtbaren Erdbeben, so daß die Berge erzittern; ein stehendes Bild der göttlichen Gerichtsoffenbarung (13, 13 ff. Am 8, 8 f. 9, 5 Bhl). Die von den zusammenstürzenden Häusern erschlagenen Leichname — נְבֵלָה ist kollektives Singularetantum (cf. Jer 9, 21. 16, 4), dessen Suffix sich auf die einzelnen Volksglieder bezieht, — verwesen auf ihrem Platze, dem Kot (סוֹחָה 𝔊 *κοπρία*) auf den ungepflasterten Straßen vergleichbar. Niemand schafft ihn weg; denn es gibt keine Totengräber mehr, da alles fällt. Das grausige Bild wird durch v. 25b, als wäre es immer noch nicht genug, um seine Wirkung gebracht, so daß v. 25b als Randstichwort zu fassen ist, das v. 25a zu c. 9, 7—10, 4 stellen sollte, aber versehentlich in den Text eindrang. Die Schilderung (v. 25a), die in v. 30 ihren natürlichen Schluß hat, wird durch v. 26—29 durchbrochen. — v. 26. Subjekt ist Jahve, was nicht nur in der jetzigen (v. 25a), sondern auch in der ursprünglichen Verbindung des Stücks ausgedrückt gewesen sein muß. Herangerufen wird nur ein Volk, da außer גוים überall der Singular steht, so daß לְגוֹי (cf. Am 6, 14) für לַגּוֹיִם zu lesen ist (Koppe a). Das Heidenvolk (גּוֹי) ist nicht genannt, gemeint sind die Assyrer, die hier zum ersten Male bei Jesaia auftauchen, um sein Geschichtsbild allmählich zu beherrschen. Sie kommen von ferne (מֵרָחוֹק), vom Rande der Erde (מִקְצֵה הָאָרֶץ), etwa 30 Tagemärsche weit (Di Gr). Das Geheimnis der Ferne hat, worauf Duhm hinweist, Jesaia wundervoll zu verwerten verstanden. Wie Engel des Gerichts steigen sie über den Horizont; das Gedicht mag aus den Tagen Menahems stammen (2 Reg 15, 19). Jahve selbst lockt sie durch sein Signal (נֵס) herbei, eine hohe Stange mit Fahne daran (13, 2. 18, 3. 30, 17), gewöhnlich bestimmt, den Landsturm des Gaus zur Verteidigung zusammenzurufen, hier aber, um die göttlichen Gerichtsengel ver-

derbenbringend in Jahves eigenes Land zu holen. Der Pfiff (וְשָׁרַק לוֹ) ist dem Bienenvater abgelauscht, der den Schwarm zusammenruft (7, 18), auch dies eins der prächtigen Bilder, wie sie der unerschöpflichen Phantasie des Propheten entquellen. Eilends fährt das Volk heran; מְהֵרָה „Eile“ und קַל „schnell“ sind zwei Zustandsaccusative, der erste substantivisch, der zweite adjektivisch, beide adverbiellen Sinns. — v. 27. Mit v. 26^{b} bildet v. 27$^{a\alpha}$ einen Doppeldreier, während v. 27$^{a\beta}$ „es schläft noch schlummert nicht“ ein wohl auf Gott, aber nicht auf Menschen passendes Prädikat ist, das aus ψ 121, 4 stammt (Du). Trotz der Eilmärsche ermüdet (עָיֵף) und strauchelt (כּוֹשֵׁל) niemand im Assyrerheer; bei höchster Anspannung sind die Kräfte doch nicht überspannt, sondern aufs Maximum berechnet. Die Ausrüstung besteht aus bestem Leder für Hüftgurt (st. cstr. אֲזוֹר cf. 1, 3 אֲבוּם G.K.^{28} § 23^{h}) und Schuhriemen (שְׂרוֹךְ), so daß sie nicht aufgehen und reißen; der Wehrmacht des assyrischen Soldatenstaats gegenüber mag sich die judäische Miliz recht geflickt und bunt ausgenommen haben. — v. 28. Neben die geschlossene Phalanx treten die leichtbewaffneten Bogenschützen, deren Pfeile „geschärft“ (שְׁנוּנִים) auf der Sehne stecken, da die Bogen alle „gespannt“ (דְּרוּכִים) sind. Zur Punktation קַשְׁתוֹתָיו cf. v. 10 צִטֵּדִי כ״; zu קַשְׁתֹּתָיו, wie viele Handschriften interpungieren, cf. G.K.^{28} § 20^{h}. Auch sonst erscheinen die assyrischen Bogenschützen (21, 15. 37, 33). Zum Spannen tritt man (דָּרַךְ) auf das Fußende des Bogens und stemmt die Arme auf das obere Ende. Die Schützen selbst stehen wohl auf den Streitwagen; die Hufe der Rosse (פַּרְסוֹת סוּסָיו) sind gesund und hart „wie Stein (צוּר = צַר cf. 2, 21. 51, 1 $\mathfrak{G}$ *στερεὰ πέτρα*)“, aber nicht beschlagen (cf. Hom. Il. 5, 329. 8, 41 Bhl), die Wagenräder (cf. Jer 4, 13. Nah 2, 5) brausen wie der Sturm (סוּפָה $\mathfrak{G}$ *καταιγίς* cf. 17, 13. 21, 1. 29, 6. 66, 15), wobei נֶחְשָׁבוּ des Metrums wegen hinter כַּסּוּפָה als Prädikat zu גַּלְגָּלָיו gehört. Die unvergleichliche Schilderung des heranstürmenden Assyrerheers gibt den Eindruck seiner Unwiderstehlichkeit prachtvoll wieder. Was will dem gegenüber das kleine judäische Berufsheer bedeuten, das auf der Leistung von 2600 „Rittern“ (2 Chr 26, 12 גִּבּוֹרֵי חָיִל) ruhte? — v. 29. Metrisch ist dieser Vers am besten als Doppelvierer zu verstehen, indem man וינהם zum zweiten Vierer zieht (Bhl). Für K וְשָׁאַג Q יִשְׁאַג schlägt Buhl וְשָׁאֹג vor; der letzte Vierer, mit וְינהם beginnend, bringt mit ויאחז, ויפליט Kopulativverbindungen statt der konsecutiven, was „den spannenden und heftigen Charakter“ erhöht (Bhl). Das wilde Kampfgeschrei des näher kommenden Heeres ist höchst wirksam mit Löwengebrüll verglichen, das alle zittern macht (Am 3, 8). Nun noch ein schrecklicher Laut (וְינְהַם), ein Sprung, und der Löwe packt die frische Beute (ויאחז טרף) und trägt sie fort (ויפליט), ohne daß sie ihm einer streitig macht. Das gewaltige Bild des Löwensprungs, dem die Beute rettungslos verfällt, ist abschließend, so daß man kein Wort weiter erwartet. — v. 30. Demnach ist v. 30 einem anderen Zusammenhang entnommen, der in v. 25^{a} vorliegt, aber jetzt zerrissen ist. Der Text ist durch Überfüllung stark verundeutlicht, aber vermutungsweise wiederherstellbar. Wenn man aus v. 30^{a} das unschön gestellte und überflüssige

ביום ההוא und aus v. 30b וְהִנֵּה־חֹשֶׁךְ צַר ״לא״ וְנִבַּט ausscheidet, so bildet v. 30 einen guten Siebener. Wer ist aber Subjekt (וינהם) und Objekt (עליו)? Der Anschluß an v. 29 würde Assur als Subjekt und Israel als Objekt verlangen. Ist dagegen v. 25a der Anfang zu v. 30, so ist das Subjekt von ינהם impersonell; das Objekt kann nur Israel (Del Kg), nicht Assur (gg Du Ma) sein. „Über ihm grollt's wie Meeresgrollen"; nämlich die Naturkatastrophe, bei der die Berge beben (v. 25a), entlädt sich in einem furchtbaren Gewitter über dem Volke, als rausche der Himmelocean hernieder (כְּנַהֲמַת־יָם) in einer zweiten Sintflut. Und zu Erdbeben und Wolkenbruch tritt chaotische Finsternis (cf. Jer 4, 23 ff.). Subjekt des letzten Satzes ist ואור, das gegen den Accent zu חָשַׁךְ zu ziehen, so daß also וְאוֹר, besser וְהָאוֹר aber nicht als Begründung (gg Kg), zu lesen ist. Alles Licht verfinstert sich בעריפיה 𝔊 *ἐν τῇ ἀπορίᾳ αὐτῶν* (cf. Hi 18, 6 Bhl). Da ein Nomen עָרִיף „Träufeln" (cf. Dt 33, 28 √עָרַף) nicht nachweisbar, auch nicht passend und das Suffix 3. *f. sg.* הָ — ohne Beziehung ist, so hat man mit 𝔖 *ʿamṭân*[*hôn*] 𝔊 *caligine*[*eius*] = עֲרָפֶל[ב] „Dunkel" (60, 2. Ex 20, 21 u. ö.) zu lesen (Du3), so daß alles Licht in Dunkel untergeht, als versänke die Schöpfung im Chaos (cf. Gen 1, 1 ff.). Der eingeschobene Satz צר ונבט · · · ח״ „und blickt man [?] zur Erde, so ist Finsternis der Angst (l חשך צר nach 𝔊 𝔖 𝔊)" ist ein Fremdling, aus 8, 22 hier eingetragen (Du), was schon 𝔊 א Γ LI III erkannt hat, wo nach 8, 21 ופנה מעלה eingeschoben ist: *καὶ ἐμβλέψονται εἰς τὸν οὐρανὸν ἄνω καὶ* [*εἰς τὴν γῆν κάτω*]. In Wirklichkeit ist das *Niphʿal* וְנִבַּט „und er blickt unerweislich, und das aus 8, 21 f. zu postulierende Subjekt, der Mensch" im Zusammenhang ganz unbrauchbar. Nach Ausschaltung des Sätzchens und nach Verbindung von v. 25a mit v. 30 erhalten wir zu 9, 7—10, 4 den geforderten Schluß, in dem sich das Endgericht, das sich in mehreren Stadien vorbereitet hat (9, 11. 16. 20. 10, 4), erschöpft. Nun erst, nach völliger Vernichtung des Volkes, ist Jahves Zorn verraucht, seine Hand läßt ab.

10. Israels Ende. c. 9, 7—10, 4.

7 *Ein Wort entbeut ʿJahve'* a *gen Jakob, daß es einschlägt in Israel,*
8 *Und das ganze Volk wird's erfahren, so Ephraim wie die Samarier,*
ʿDie sich brüsten wollen b *in Hoffart und in Herzenshochmut also: [in Cedern."*
9 *„Gefallen sind Ziegel, so bauen wir Quadern; gefällt Sykomoren, so ersetzen wir's*
10 *Da erregte Jahve ʿseine Feinde'* c *dawider, und seine Bedränger reizt' er,*
11 *Im Osten Aram, die Philister im Westen, die fraßen Israel auf:*
Trotzdem weicht nicht sein Zorn; noch ist seine Hand gereckt.

12 *Und das Volk nicht kehrte zu dem, der es schlug; Jahve* T d *suchten sie nicht.*
13 *Da vertilgte Jahve aus Israel Haupt und Schweif,*
ʿEr vernichtete' d* *Palme und Binse an einem Tage.*
14 *Ältesten und Honoratior* T e, *und Prophet ʿund'* e* *Lügenlehrer* T e.

[15 *Und dieses Volkes Leiter sind Irrleiter, und die Geleiteten drin sind verleitet.*][f]
16 *Drum freut* ʿ*er*ʾ[g] *sich nicht seiner Jungkraft, seiner Waisen*[T][h] *erbarmt er sich nicht.*
Denn zumal sind sie Frevler und Schurken, und jeglicher Mund redet Torheit:
Trotzdem weicht nicht sein Zorn; noch ist seine Hand gereckt.

17 *Ja, Bosheit brennt wie Feuer, das Dornen und Disteln frißt*
Und des Waldes Dickicht entzündet, daß es wirbelt empor im Rauch.
18 *Unter Jahves Grimm* ʿ*brennt die Erde*ʾ[i], *und das Volk wird zur Speise des Feuers.*
Da schont keiner mehr seinen Bruder [19b] *jeder frißt das Fleisch seines* ʿ*Nächsten*ʾ[j][k]
[19a] *Einhaut er nach rechts und hungert, frißt nach links und wird nicht satt*[T][k],
20 *Manasse auf Ephraim, und Ephraim auf Manasse, sie beide zusammen auf Juda:*
Trotzdem weicht nicht sein Zorn; noch ist seine Hand gereckt.

10, 1 *Weh, die geben Gesetze des Unheils, weh den Schreibern, die Leid verschreiben,*
2 *Die Geringen vom Recht zu drängen,* [T][l] *Recht zu rauben den Armen meines Volks,*
Daß ihnen Witwen zur Beute werden und daß sie die Waisen plündern.
3 *Und was tut ihr am Tag der Strafe und beim Sturm, der kommt von ferne?*
Zu wem dann flieht ihr um Hilfe und wo laßt ihr dann euern Ruhm?
4 ʿ*Bilti krümmt sich, Osiris erschrickt*ʾ[m], *unter Tote müssen sie fallen.*
Trotzdem weicht nicht sein Zorn; noch ist seine Hand gereckt.

a) l prb יהוה. — b) ins prb המתגאה. — c) l את צריו pr את צרי רצין. — d) del צבאות c 𝔊 mt c. — d*) ins prb וישחח. — e) del הוא הראש et הוא הזנב. — e*) l המורה c 𝔊 41. 106. 233. — f) v. 15 add? — g) dell prb את אלמנתיו. — h) ארני prb del. — i) l נְצָתָה pr נעתם? — j) l בשר זרעו pr זרעו בשר ב″ c 𝔗 𝔊 a. — k) v. 19b trsp ante v. 19a. — l) l לגזל pr ולגזל mt c. — m) l prb בִּלְתִּי כֹרַעַת תַּחַת אֲסִירִי.

Unser Stück ist ein Gegenstück zu c. 5, 8 ff.; und es scheint, als hätten sich beide Kapitel gegenseitig beeinflußt, so daß es sich empfiehlt, sie hintereinander zu behandeln. Formal haben wir wie in c. 5 mehrere Strophen, die dort durch gemeinsames Wehe (5, 8. 11. 18. 20. 21. 22) zusammengehalten sind, dem mehrfach ein לָכֵן-Spruch folgt (cf. 5, 9. 13. 14. 24), hier durch einen gemeinsamen Refrain (9, 11. 16. 20. 10, 4). Äußerlich sind die vier Strophen gleich lang, nämlich je siebenzeilig, was auf den ersten Blick ein günstiges Vorurteil für den Textzustand erweckt. Leider wird dies Vorurteil bei genauerem Studium nicht gerechtfertigt. Daß die einzelnen Strophen metrisch verschieden gebaut sind, läßt sich ertragen und hat in den Wehe (5, 8 ff.) seine Analogie; auch daß die Zeilenlänge wechselt, mag hingehen. Doch sind die Strophen nicht überall sinngemäß aufgebaut, was besonders in der zweiten (v. 12—16) störend wirkt, wo v. 12—14 metrisch mangelhaft und v. 15 sachlich bedenklich ist. Schwierig ist auch die Frage, ob wir es bei dem Gedicht mit einem Rückblick auf die Vergangenheit (Ew Di Chey Wilke a) oder einem Ausblick in die Zukunft (Ges Dri Du Ma Meinhold) zu tun haben. Indessen überwiegen die Gründe für einen Rückblick, dem freilich der geforderte Schluß fehlt. Für ursprünglich halte ich den öfter beanstandeten Zusammenhang der letzten Strophe (10, 1—4), wo deutlich von Juda die Rede ist, mit den drei ersten

(9, 7—11. 12—16. 17—20), die vom Nordreich ausgehen; denn mit dem Stichwort Juda (9, 20) war der Übergang zu den Judäern ermöglicht. Den Schluß des Stückes, das auf eine Katastrophe hindrängt, haben wir in c. 5, 25a. 30 vermutet. Schließlich steht das ganze Gedicht (9, 7—10, 4) chronologisch an falscher Stelle; denn der Fragenkomplex des syrisch-ephraimäischen Krieges (c. 7—9, 6. 11, 1 ff.) zeigt sich noch nicht darin (gg Kg). Es gehört vielmehr wie c. 5 in die Frühzeit des Propheten (Gu Du Schm) und hat seine natürliche Stellung hinter dem fünften Kapitel. Jesaianisch ist das Gedicht durchaus, aber es steht nicht mehr *in situ* und der Text ist schlecht erhalten. In der Anlage ist Am 4, 6 ff. mit unserm Gedichte verwandt, so daß Gray Amos als Vorbild für Jesaia ansieht, was möglich ist.

v. 7. Mit einem Sechser beginnt das Gedicht. Eindrucksvoll steht das Gotteswort (דָּבָר) als Objekt am Anfang, das nicht mit G *θάνατον* in דֶּבֶר „Pest" geändert werden darf (gg Stade in ZAW 26, 140). Das „Wort" enthält Sinn und Kraft, ein intelligibles und ein dynamisches Element. Wo es gesprochen wird, da wirkt es. Hier strahlt eine Unheilswirkung von ihm aus; seine Segenswirkung hat Deuterojesaia in wundervollem Bilde beschrieben (55, 10 f.). Die dynamitartige Explosionskraft des Wortes hat am gewaltigsten Jeremia geschildert, der es mit Feuer und Hammer vergleicht, der Felsen zerschmeißt (Jer 23, 29). Unser Gotteswort (v. 7 ff.) ist nicht ein erster Schlag, dem weitere folgen, sondern ein Gerichtsspruch, dessen Wirkungen in vier Stadien verbildlicht werden. In der Verbindung שָׁלַח · · · וְנָפַל haben wir zwei reine Perfekta (cf. 1, 3 גדלתי ורוממתי), so daß das Wort schon eingeschlagen ist und auf seine Wirkung wartet (Kg gg Du Gr Schm). Bequemer wäre שְׁלַח statt שָׁלַח, so daß וְנָפַל *Waw consecutivum* hat, da v. 8 וְיֵדְעוּ futurisch verstanden werden muß; denn noch haben sie vom Gotteswort nichts verspürt (cf. Kg). Für יהוה steht im Jesaiabuche häufig אֲדֹנָי, ein Anfang zum *Q'rê perpetuum* in Masora und Septuaginta. Auf Protojesaia (3, 17. 18. 4, 4. 6, 1. 8. 11. 7, 14. 20. 8, 7. 9, 16. 10, 12. 11, 11. 21, 6. 8. 16. 28, 2. 29, 13. 30, 20. 37, 34. (38, 14. 16) und einige andere Propheten beschränkt, ist dieser Gebrauch so auffallend, daß die Frage entsteht, ob hier ein jesaianisches Theologumenon oder redaktioneller Ersatz von יהוה vorliegt. Das Zweite ist darum wahrscheinlich, weil אדני auch an unechten Stellen vorkommt (4, 4. 11, 11). Mit יעקב und ישראל ist das Gesamtvolk, Nordreich und Südreich, gemeint (cf. 1, 3. 2, 3. 5. 6. 8, 17), so daß das Unheilswort dem ganzen Gottesvolke gilt, wie es denn vom Nordreich auch wirklich auf Juda überspringt (9, 20). — v. 8. Als ursprünglich sind zwei Doppeldreier anzunehmen. Auch unter כָּל הָעָם ist zunächst das Gesamtvolk verstanden, aus dem mit אֶפְרַיִם und שֹׁמְרוֹן (cf. 7, 9) kleinere Kreise herausgehoben werden. Von der Hauptstadt Samaria nimmt das Unglück seinen Ausgang, das weiterhin Ephraim (v. 8), Nordisrael (v. 13) und Juda (10, 1—4) umfaßt. Das Ziel des Unheilsschlages ist die Erkenntnis (וְיֵדְעוּ), daß wirklich Gott redet. Die Schilderung der einzelnen Schicksalsschläge, in denen das Gotteswort sich auswirkt, beginnt mit v. 8b. Hier fehlt freilich Subjekt und

Prädikat. Duhm ergänzt כי יאמרו vor בְּגַאֲוָה, dem Sinne nach richtig, dem Wortlaut nach wegen לאמר nicht ratsam, so daß man lieber ein הַמִּתְגָּאֶוֶה „der sich brüstet“ vor בגאוה annimmt, wodurch auch ein Doppeldreier zum Vorschein kommt. Hoffart (גַּאֲוָה) zum Hochmut (גֹּדֶל לֵבָב cf. 10, 12) zeigen wieder die von Jesaia leidenschaftlich bekämpfte Grundsünde des Menschengeschlechts (2, 6 ff. 11 ff.), die in Israel trotz anfänglicher Schläge noch immer lebt. — v. 9. Nun folgen zwei Doppelvierer, von denen der erste die leichtfertige Rede der Betroffenen enthält. Die gewöhnlichen Häuser bestanden aus Ziegeln (לְבֵנִים) mit Balken von Sycomoren, die im Küstenlande wuchsen (שִׁקְמִים cf. Am 7, 14). Beim Einfallen (נָפָלוּ) ist an gewaltsamen Einsturz zu denken, da auch das Bauholz abgeschlagen worden ist (גָּדָעוּ). Wahrscheinlich ist der Feind im Lande gewesen, hat Häuser zerstört und den Baumbestand vor den Städten für eigne Zwecke abgeholzt (2 Reg 3, 25 cf. Dt 20, [19]. 20). Aber sie lassen sich dadurch nicht irre machen; trotz eingetretener Verarmung wollen sie kostbare Quaderhäuser errichten und die Sycomoren durch Cedern ersetzen (נַחֲלִיף). Dieser Feind ist nicht in Aram und Philisterland (v. 11) zu suchen, die erst nachträglich auftreten, sondern in Assur. Man wird nicht fehl gehen, wenn man Menahems Tributzahlung an Tiglatpilesar III. i. J. 738, womit er sich den Thron sicherte, dabei ins Auge faßt (2 Reg 15, 19 cf. Di Gr). Denn damals stand Assur im Lande, und bei den Requisitionen sind gewiß allerhand Zerstörungen von Häusern und Baumbeständen vorgekommen, so daß man beim Ersatz des geringeren Bauwerks durch kostbareres nicht nur an ein Gleichnis zu denken hat. Im ganzen mußten damals 1000 Talente (= c. 7, 5 Millionen Mark) aufgebracht werden, deren Last auf die Ritterschaft (2 Reg 15, 20 גִּבּוֹרֵי חָיִל) abgewälzt wurde, von der jeder einzelne 50 Sekel Steuer tragen mußte, was auf eine Durchschnittszahl von 60 000 Rittern schließen läßt. Es war ein empfindlicher Aderlaß, aber er brachte sie nicht zur Vernunft, so wenig wie der Youngplan die deutschen Machthaber. — v. 10. Da folgt ein weiterer Schlag von Jahve, freilich wieder ohne Erfolg. Jahve führt neue Feinde gegen Israel (עָלָיו) auf den Plan. Für צָרֵי רְצִין „die Feinde Resins“ (Kg), wo vielmehr Resin als Aramäerkönig der Feind Israels war, oder ר״שׂ שָׂרֵי (Mss. Ginsburg), ist gewiß צָרָיו „seine Feinde“ (‖ אֹיְבָיו) zu lesen (cf. Du Ma Schm Gr), das Suffix auf Israel bezogen (Bred Stade Bhl), da שָׂרֵי רְצִין (Mss. Houb Lwth Ew) zu umständlich ist und bloßes רְצִין statt צרי רצין (Lag) keinen guten Parallelismus zu אֹיְבָיו ergibt. Für יְסַכְסֵךְ „reizt auf“ (von *Pilpel* √סוך cf. 19, 2), wo das ו *cons.* nachwirkend zu denken ist, liest Stade in ZAW 26, 141 סְכְסֵךְ, nicht eben nötigerweise. Gegen 𝔊 *ῥάξει* und *διασκεδάσει* (cf. Du) ist an Vergangenheit zu denken, so daß Aram und die Philister (cf. 2, 6) bereits als Gegner Israels aufgetreten sind. Das führt auf die Zeit zwischen Menahems Tribut (738) und Pekachs Thronbesteigung (2 Reg 15, 25), mit der eine Wendung der israelitischen Politik eintrat. Bevor Pekach mit Assur brach und dagegen Anschluß an Aram und Philistäa suchte (735/4), hatte Menahem durch die assyrische Vasallenschaft die Feindschaft dieser beiden Mächte herauf-

beschworen, die es nach unsrer Stelle nicht an Angriffen auf das Nordreich fehlen ließen und sich an Israel „mit vollem Maule“ (בְּכָל פֶּה; anders v. 16) satt fraßen. Wir bekommen hier einen wichtigen Zug aus der letzten Zeit Menahems oder Pekachjas, der uns die verhängnisvolle assyrische Vasallenschaft deutlich macht. Israel ist hier das Nordreich, da Juda sich noch zurückhielt, bis es sich seinerseits durch den syrisch-ephraimäischen Krieg auf die assyrische Seite drängen ließ. Doch ist mit diesem Schlag (בכל זאת) Jahves Gericht noch nicht erschöpft. Sein Zorn raucht noch, seine Hand ist zu neuem Streich ausgereckt; seine Gestalt steht drohend im Hintergrunde, während sein „Wort“ (v. 7) weiterwirkt. Da לֹא־שָׁב Perfektum, נְטוּיָה Participium ist, so ist der zweite Satz als Nominalsatz dem ersten untergeordnet. — v. 12. Die zweite Strophe (v. 12—16) weist metrisch ein ziemlich buntes Bild auf. So wenig wie Jahves Zorn kehrt das Volk um (לֹא שָׁב cf. Hos 7, 10 Gr), so daß ein neuer Zusammenprall erfolgen muß, der durch Umkehr (שׁוּבָה cf. 30, 15) hätte vermieden werden können, da im Begriff שְׁאָר יָשׁוּב (7, 3) die Rettung enthalten ist. Jahve mit seinem Schlage (הַמַּכֵּהוּ) hatte diese Umkehr zum Ziel, was aber nicht verstanden wird, gerade wie Amos klagt, daß Jahves Schläge die Umkehr nicht bewirkt haben (Am 4, 6. 8—11. וְלֹא שַׁבְתֶּם עָדַי נְאֻם־יהוה). Die artikulierte Suffigalform הַמַּכֵּהוּ ist denkar als Ersatz eines Relativsatzes, so daß Lagardes עֲדֵה מַכֵּהוּ nicht notwendig, wegen der Schreibung עֲדֵה auch nicht empfehlenswert ist. Der Begriff דָּרַשׁ אֶת יהוה ist vom Orakelgang hergenommen (Gen 25, 22. Ex 18, 15. 1 Sam 9, 9. 2 Reg 22, 18), hier auf die Befragung des Propheten (Jer 37, 7. Ez 20, 1. 3) bezogen, wobei für das emphatische יהוה צבאות in 𝔊 einfaches יהוה steht, so daß v. 12 einen Fünfer ergibt, was ich für ursprünglich halte. — v. 13. Hinter dem Fünfer (v. 12) ist dieser Langvers (v. 13) metrisch auffallend. Mir scheint, daß vor כפה ואגמון etwa ein וַיִּשְׁחֵת ausgefallen ist, so daß v. 13 zwei Fünfer ergibt, was sich auch strophisch empfiehlt. Jahve hat zu neuem Schlage ausgeholt, wobei ישראל wieder das Nordreich ist; denn die Lesart 𝔊 62. 147 *Ιερουσαλημ* hat keine Bedeutung. „Haupt und Schweif“, wozu Dietrich, Abhandlungen S. 209: *er-ru'ûs wal'aḏnâb* im Arabischen zu vergleichen ist (Del Bhl), so wie „Palme und Binse“, wo כִּפָּה *palma* zu כַּף „Hand“, אַגְמוֹן zu אֲגַם „Teich“ gehört, sind sprichwörtliche Bilder für „hoch und niedrig“, „vornehm und gering“. Eine plötzliche Katastrophe (יוֹם אֶחָד) hat sie hinweggefegt. Da kein äußerer Feind genannt ist, denkt man am besten an den Königsmord Pekachjas i. J. 735 durch Pekach (2 Reg 15, 25^{b} Di), bei dem natürlich die vornehmen und geringen Anhänger des ermordeten Königs mitgetroffen wurden, wie es auch bei Jehus Usurpation (2 Reg 9 f.) geschehen war. Pekachs Ermordung durch Hosea (cf. Kg) fällt zu spät. — v. 14. Wie das Bild von Stecken und Stab (3, 1 ff.) durch Aufzählung der Würdenträger abgelöst wird, so hier die Bilder von Kopf und Schwanz, Palme und Binse durch Aufzählung der Betroffenen, ohne daß man die Bilder auf die einzelnen Personen ausdeuten darf. Man hat demnach הוא הראש und הוא הזנב als Glossen anzusehen (Koppe Ges a), so daß auch v. 14 einen Fünfer ergibt,

aber nicht den ganzen Vers (gg Bhl), dessen Ausfall die Strophe unnötig kürzt. Daß wir auch in „Israel“ Ältestem und Honoratior, Prophet und falschem „Lehrer (מורה שקר)“ begegnen, wobei mit 𝔊 41. 106. 233 (= II) ומוֹרֵה ש״ zu lesen sein wird, kann neben den judäischen Verhältnissen (3, 1 ff.) nicht befremden; Jesaias Zeitgenosse Hosea hat gegen Propheten und Toralehrer gleichfalls kämpfen müssen (Hos 4, 4—6). Der מוֹרֶה scheint der Toralehrer, also der Priester zu sein, der seine Aufgabe die תּוֹרָה zu lehren (Dt 33, 8 ff. Mal 2, 6 ff.), verfälscht (שקר). — v. 15. Ein Siebener, der in seiner Umgebung auffällt. Man erwartet nach dem beschriebenen Schicksalsschlage (v. 13 f.) keine Schilderung des Irrwegs mehr. Auch ist die Ähnlichkeit des Verses mit 3, 12^{b} unverkennbar, so daß man die Echtheit von v. 15 anzweifeln kann (Bhl), mit dessen Tilgung man nichts verliert. Da in v. 13 nach unsrer Annahme zwei Fünfer statt eines Langverses vorliegen, wird durch Wegfall von v. 15 die Siebenzeiligkeit der zweiten Strophe nicht gestört. — v. 16. Wäre der Text in Ordnung, so würde dieser Vers besser mit v. 15 zusammen vor v. 13 gestellt; denn על־כן leitet die Drohung des Gerichtes ein (cf. 5, 13. 14. 24), das v. 13 im Gange ist. Doch v. 16$^{a\alpha\beta}$ zeigt metrische Unebenheiten; wir haben neun Hebungen, die große Cäsur hinter der vierten, was zur Umgebung gar nicht paßt. Vermutlich ist על־כן eingeschoben, um mit v. 15 nachträglich eine Kausalverbindung zu bilden. Enthielt v. 16$^{a\alpha}$ ohne על־כן ursprünglich einen Dreier, so ebenfalls v. 16$^{a\beta}$ ohne ואת אלמנתיו, das Baumann mit Recht entfernt (cf. 𝔊 308). Der entstehende Doppeldreier schließt nach Ausschaltung von v. 15 ursprünglich an v. 14 an. Das auch hier artikellose אדני (cf. v. 7), von 𝔊 A Q II durch *ὁ θεός* ersetzt, ist wahrscheinlich zu streichen. Die Suffixa יו־ gehen auf das Volk (v. 12 הָעָם. — v. 15 הָעָם הַזֶּה), also Israel (v. 13). Zum Gericht über Senat und Klerus tritt die Vernichtung der Jugend. Sowohl die kriegsgewandte (31, 8. Jer 8, 21. Am 4, 10 בַּחוּרִים mit geschärftem ח cf. Olshausen § 186^{a}) als die verwaiste (יְתֹמִים), also rechtsunfähige Jugend wird dahingerafft. Für das befremdliche, aber doch verständliche יִשְׂמַח 𝔊 *εὐφρανθήσεται*, schlug Lagarde יִפְסַח (cf. 31, 5) „geht schonend vorüber“, Perles in JQR II, 689 יִשְׂמַה cf. a. *samuḥa* „milde sein“ vor (Bhl), beides nicht ganz einleuchtend. Die Imperfekta deuten an, daß der Tag der eingetretenen Katastrophe (v. 13 יוֹם אֶחָד[בָּ]) sich in der Zukunft noch weiter auswirkt, weil das ganze Volk (כֻּלּוֹ) verdorben ist. Der „Ruchlose“ (חנף cf. am. *ḥanphâ* „Heide“) ist ein religiöser Begriff (10, 6. 33, 14), der „Bösewicht“ (מֵרַע *Pt. Hiph.* von √רעע) ein sittlicher. Die Verderbnis sitzt in der Wurzel; so kommt sie auch in Worten zutage; denn נְבָלָה „Narrheit“ bedeutet auch die religiöse (ψ 14, 2) und sittliche Verrohung. Die Hoffnungslosigkeit des nationalen Zustands kann nicht stärker ausgedrückt werden. — v. 17. Die dritte Strophe (v. 17—20) zeigt wieder Doppeldreier; v. 20^{a} ist zu einem Sechser aufgelöst. Der Parallelismus verlangt, v. 19^{b} zu v. 18$^{b\beta}$ zu ziehen (Du Ki). Doch bleiben auch dann noch Schwierigkeiten, besonders in v. 18$^{ab\alpha}$. Die רִשְׁעָה „Bosheit“ ist das böse Prinzip (Sach 5, 8, Mal 1, 4), das sich verheerend von innen auswirkt, nachdem die äußeren Schläge

das Volk zermürbt haben. Der Vergleich mit dem Feuer beherrscht das ganze Bild, so daß הָאֵשׁ eigentliches Subjekt von תֹּאכַל und תִּצַּת ist. Wie das Feuer Dornen und Disteln (5, 6. 7, 23 ff.) verzehrt und im Walddickicht (סבך) weiterzündet (תִּצַּת), so daß es in hoher Rauchsäule — נְאוּת עָשָׁן ist Zustandsaccusativ — (cf. 5, 24) auffliegt (וַיִּתְאַבְכוּ ; אבך/ vw. wohl mit אבק/ a. *ʾabaqa* „davonfliegen"), so wirkt die Bosheit im Volke vernichtend. — v. 18. Man kann v. $18^{ab\alpha}$ als Doppelvierer lesen (יהוה צבאות), aber nach Ausschaltung von צבאות (𝔊) auch als Doppeldreier, indem dann ויהי העם einen Versfuß bildet. Das Bild wird durch v. $18^{ab\alpha}$ beeinträchtigt, wo nicht die רִשְׁעָה, sondern die עֶבְרַת יהוה Ursache der Verheerung ist und das Volk der Verbrennung verfällt. Der Sinn des Verses ist damit freilich noch nicht geklärt. Für ארץ ist הָאָרֶץ zu erwarten (‖ הָעָם); das Prädikat נעתם 𝔊 *συγκέκαυται* 𝔖 זעת ist noch ungedeutet. Die Konjekturen נִצְתָה (Ki), נָעָה (Brd), נִתְעָה (Ma cf. 𝔙 *conturbata est*), sind Notbehelfe, die erstgenannte noch die beste, da auch das Volk von einem Brande verzehrt wird (v. $18^{b\alpha}$). Die Veränderung von כְּמַאֲכֶלֶת אֵשׁ „wie Feuerspeise" (cf. 9, 4) in כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ „wie Menschenfresser" (Du) ist gar zu barbarisch; auch kommt כְּמוֹ als Präposition bei Jesaia nicht vor. Da sich v. 17 und v. $18^{ab\alpha}$ gegenseitig stören (Bhl), gewänne mit Ausscheidung von v. $18^{ab\alpha}$ die Klarheit; aber freilich fiele damit die Siebenzeiligkeit der Strophe, weshalb man v. $18^{ab\alpha}$ lieber stehen läßt. Der nächste Doppeldreier (v. $18^{b\beta}$. 19^{b}) ist durch v. 19^{a} auseinandergerissen. Die allgemeine Verwilderung erhöht das Mitleid (חָמַל אֶל cf. Jer 51, 3 für besseres חָמַל עַל (Ex 2, 6. 1 Sam 23, 21. Jer 15, 5)). Das Parallelglied (v. 19^{b}), wo jeder wahnwitzig „das Fleisch seines Armes" verzehrt, ist nicht durch זַרְעוֹ „sein Geschlecht" zu heilen, sondern durch רֵעֵהוּ „seinen Nächsten" für וְרֹעוֹ (𝔗). Das Bild erinnert an Mi 3, 3, wo gleichfalls dem armen Volke die Haut abgezogen und die Knochen zerbrochen werden, und stammt wohl aus dem derben Volkssprichwort. — v. 19^{a}. Wie wild schlägt jeder mit dem Messer um sich (יִגְזֹר) rechts und links, wie der Schlag gerade trifft. Aber dies gegenseitige Auffressen macht nicht satt, sondern erhöht nur die hungrige Gier. — v. 20. Ein Achter, aus einem Doppelvierer aufgelöst. Besonders fallen im Bürgerkriege die einzelnen israelitischen Stämme auseinander und bekämpfen sich gegenseitig. Joseph als Repräsentant des Nordreichs (Am 5, 6. 15. 6, 6) sieht seine Söhne Manasse und Ephraim im Bruderkampfe. Möglicherweise ist hier an die Kämpfe zwischen Pekachs und Pekachjas Partei zu denken, wobei Manasse das Ostjordanland (cf. Num 32, 39 ff.), woher Pekach kam (2 Reg 15, 25), Ephraim das westliche Stammland Josephs (cf. Jos 17, 14 ff.) bedeuten soll. Hosea zeigt uns gleichzeitig, wie die Usurpatoren das Volkstum aufwühlen (Hos 7, 3 ff. 8, 4). Doch sind die Dinge schon so weit gediehen, daß der Volkskrieg auch Juda, das sich noch passiv verhält, in Mitleidenschaft zieht. Man muß hier an den Anfang des syrisch-ephraimäischen Krieges denken, der nach dem Bündnis zwischen Nordisrael und Damascus gegen Juda gerichtet war, um es aus der Neutralität in den Kampf gegen Assur hineinzureißen oder zu überwältigen (2 Reg 15, 37 cf. Jes 7, 1 ff.). Menachems Tribut (v. 9), Pekachjas

Tod (v. 13), Pekachs Angriff auf Juda (v. 20) scheinen die historischen Ereignisse zu sein, auf die das neunte Kapitel anspielt. Die anfängliche Verfeindung Nordisraels mit Aram und Philistäa (v. 11), der freilich unter Pekach eine Koalition folgte, und die innere Zersetzung des Nordreichs (v. 17 ff.) können wir gut beobachten; jetzt stehen wir an der entscheidenden Wendung des syrisch-ephraimäischen Krieges, die auch Juda in den Strudel ziehen will, so daß der Übergang auf Juda (10, 1—4) gut vermittelt ist (Di gg Gr). — 10, 1. Die 10, 1—4 beschriebenen Sünden liegen auf dem Gebiete des Rechtes; die Verwandtschaft mit den judäischen Weherufen (5, 8—24) ist daher schon längst beobachtet, was zu Verquickungsversuchen geführt hat, indem Giesebrecht, Beiträge S. 1 ff. c. 10, 1—4 zu c. 5, 25 stellte, Schmidt in Hl Schr II^{e} S. 60 und Mowinckel S. 34 c. 5, 26 ff. an c. 9, 20 anschlossen, worauf Mowinckel c. 10, 1—4; 5, 8—24; 10, 5—12, 6 folgen läßt. Vorsichtiger ist es doch, Kapitel 5, 8—24 und 9, 7 ff.—10, 4 für sich stehen zu lassen, c. 10, 1—4 also im Anschluß an das Vorhergehende zu erklären, wofür der Refrain spricht und wozu c. 9, 20 die sachliche Möglichkeit gibt, wo der Übergang vom Nordreich auf Juda gemacht ist. Gerade 10, 1—4, wo Juda betroffen wird, ermöglicht es, die Dichtung (c. 9, 7—10, 4) unter die Buchüberschrift עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם (1, 1. 2, 1) zu stellen, also in die judäische Sammlung (c. 1—9, 6. c. 11 f.) mit einzubeziehen. Jesaia greift mit seinem Weheruf (10, 1 cf. 1, 4. 5, 8. 11. 18. 20 ff.) die Gesetzesschreiber seines Volkes an. An sich ist das gesamte israelitische Recht Gottesrecht, so daß weder der König noch das Volk legislative Gewalt besitzt. Doch während die תּוֹרָה von Priestern und Propheten, also durchweg von religiösen Personen verkündet wird, den Charakter des Gottesrechts also unmittelbar hat, wenn sie auch verfälscht werden kann (Jer 8, 8), hat man in חֹק וּמִשְׁפָּט (Ex 15, 25^{b}. Jos 24, 25 cf. 1 Sam 30, 25) formulierte Satzungen zu sehen, die zwar im Gottesrecht (Ex 15, 25^{b}. Jos 24, 25) ihre Norm haben sollen, aber nicht haben müssen. So sagen zur Bezeichnung ihrer Sammlungen die Bearbeiter des Deuteronomiums חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים, so das Heiligkeitsgesetz חֻקּוֹת וּמִשְׁפָּטִים (Lev 17—26 cf. Ez 20). Im Unterschiede von מִשְׁפָּט „Rechtsbrauch“ ist חֹק die „Verordnung“, wie sie vom Fürsten (Gen 47, 22. 26. 1 Sam 30, 25) oder den Häuptlingen (Jud 5, 9. 14 מְחֹקְקִים) gegeben wird, auch wenn damit ein volkstümlicher Brauch (Jud 11, 39 חֹק cf. a. *ḥaqq*) nur festgelegt wird. An unsrer Stelle handelt es sich bei den חֻקִּים (v. 7 *st. cstr.* חֻקֵּי א (cf. Jud 5, 15) wie הַרְרֵי, עַמְמֵי usw. cf. G.K.^{28} § 93$^{aa. bb}$) um Verordnungen der Richter Jerusalems (cf. 1, 10. 3, 6 f. 22, 3. Mi 3, 1. 9 קָצִין), die den Besitzstand betreffen, wodurch besonders die wirtschaftlich Schwachen schwer geschädigt werden. Diese Verordnungen sind schriftlich formuliert (כתבו . . . . מכתבים); das Piel מְכַתְּבִים deutet die Eilfertigkeit und Leichtfertigkeit der Federfuchserei an. Man kann sich nach 5, 8 ff. 23 vorstellen, wie Häuser und Felder gepfändet und enteignet werden konnten und das Recht durch falsche Prozeßordnungen (5, 23) gebeugt wurde, so daß die Armen unterlagen. Auf diese Weise ist אָוֶן „Unheil“ und עָמָל „Not“ das Ergebnis der neuen Verordnungen. An אָוֶן „Zauber“ (Mow 63 f.)

ist unmöglich zu denken. — v. 2. Während das Gottesrecht den Armen und Hilflosen zugute kommen soll (cf. Ex 22, 16 ff.), dienen die neuen Verordnungen gerade zur Unterdrückung der „Geringen“ (דַּלִּים), und „Elenden des Gottesvolkes (עניי עַמִּי cf. Jes 11, 4. 14, 32)“. Besser wird auch hier עֲנִוֵּי עמי (11, 4) für עֲנֵיֵּי ע״ aus metrischen Gründen zu lesen sein, da *ʿanijjê ʿammî* den viersilbigen Versfuß überlastet, wobei der sittliche Begriff עֲנָוִים = *πραεῖς* „Demütige, Bescheidene“ mit dem gesellschaftlichen Begriff עֲנִיִּים = *ταπεινοί* „Elende, Unterdrückte“ praktisch zusammenfällt (cf. Am 2, 7 עֲנָוִים || דַּלִּים; cf. Rahlfs, עני und ענו in den Psalmen). Gerade die Bescheidenen und wirtschaftlich Schwachen kommen um ihr Recht (דין), da sie bei der sittlichen Korruption ihre Prozesse nicht durchzuführen vermögen, sondern sich des Rechtes beraubt sehen (לְנָוֶל). Besonders Witwen und Waisen, denen der Schutz des Mannes und Vaters fehlt, verfallen der Sklaverei der Mächtigen. — v. 3. Doch hinter dem falschen Gericht bereitet sich das Gottesgericht verderbenbringend vor. Der „Tag der Heimsuchung“ (יום הַפְּקֻדָּה cf. Hos. 9, 7) ist der יום יהוה (Am 5, 18), der Finsternis ist und kein Licht; der „Sturm“ (שׁוֹאָה cf. Ez 38, 9. Prov 1, 27) bringt das Verderben (47, 11. ψ 35, 8) von ferne (5, 26. 30, 27), wobei weniger an die Assyrer (5, 26. 7, 18. 20) als an eine Naturkatastrophe (cf. 2, 11 ff.) gedacht sein wird. Da Jahve selbst sich gegen sie wendet, bei wem (עַל־מִי) wollen sie dann Hilfe suchen und wohin (Gen 16, 8. 32, 18. 37, 30 אָנָה) ihr Vermögen (כָּבוֹד cf. 5, 13) bergen? — v. 4. Der erste Halbvers ist unklar, da das subjektlose Perfekt (כָּרַע) in der Luft hängt: „Nicht krümmte man sich unter einem Gefangenen“ und mit der Negation (בִּלְתִּי) als Drohung keinen Sinn ergibt. Auch die Punktation בִּלְתִּי כְרֹעַ „[nichts bleibt], außer (Num 11, 6. Gen 21, 26. Ex 22, 19) sich Krümmen“ setzt eine unzulässige Ellipse voraus (cf. Num 11, 6 אין כל). „Lediglich als Gefangener wird man zusammensinken“ (Kg), ist kaum möglich. Gray erwägt תִּפְלוּ · · · · לְבַלְתִּי כרע „um euch nicht zu krümmen . . . . und zu fallen“. Weiter führt die geniale Konjektur de Lagardes (Symm 1, 105. Semitica 1, 19 f.): בִּלְתִּי כֹּרַעַת חַת אֹסִיר. „Belit krümmt sich; erschrocken ist Osiris (Du a). Osiris, der inschriftlich als אוסרי אלהא erscheint (Stele von Carpentras cf. Lidzbarski, Epigraphik S. 223; Ephemeris 3, 95 ff.), ist der berühmte ägyptische Auferstehungsgott, dessen Kult sich weit in die Mittelmeerwelt verbreitet hat, so daß er wie sein sumerischer Vetter Tammuz (Ez 8, 14) auch nach Judäa vorgedrungen sein könnte, wo nun sein Kult zuschanden wurde. Nur kann „Belit“ wegen der akkadischen Namensform (cf. 47, 1 בֵּל) kaum die westliche בַּעֲלָה sein, die gleich der phönicischen בעלת גבל mit der Isis verschmolzen wäre (gg Du Ma); vielmehr müßte man an die östliche Ischtar denken. An sich ist denkbar, daß die akkadische Belit und der ägyptische Osiris, die freilich beide keine politischen Götter sind, als Gottheiten rivalisierender Großmächte in gleicher Verdammnis erscheinen (Geiger in Jüd. Ztschr. 1871 S. 119. 316). Im Nordreich wenigstens schwankte man damals zwischen Assur und Ägypten haltlos hin und her (Hos 7, 11. 8, 9. 9, 3. 11, 11. 12, 2); und für Juda, wo in Jesaias Frühzeit fremde Götter eingedrungen sind

(2, 6 ff.), lassen sich ähnliche Verhältnisse vorstellig machen, bevor Achaz entschlossen auf die assyrische Seite trat (7, 2 ff.). Jedenfalls kommt bis jetzt keine Konjektur der von Lagarde an Geist und Durchsichtigkeit gleich. Eben diese vermuteten Gottheiten sind auch als Subjekt von v. $4^{a\gamma}$ יִפְּלוּ anzusehen, so daß auf den Sturz ihrer Bilder angespielt wird. Mit תחת הרוגים ist die Stelle unter den Erschlagenen gemeint, so daß Götter und Menschen durcheinanderliegen. Doch ist auch dieser Schlag noch nicht der Entscheidungsschlag (v. 4^{b}). Vielmehr muß eine Schlußstrophe ausgefallen sein, in der sich Gottes Zorn endlich erschöpft. Schon Ewald hat diesen Schluß in c. 5, 25 ff. sehen wollen (Gr). Da aber 5, 25—30 selbst keine Einheit ist, und die Assyrer (5, 26—29) nach dem Zusammenbruch (10, 1—4) einigermaßen *post festum* erscheinen würden, so haben wir vermutet, daß nur c. 5, 25^{a}. 30 den ursprünglichen Schluß unsrer Dichtung bildete. Alles versinkt ins Chaos; nun endlich verraucht Jahves Zorn.

Wenn auch die Frühreden Jesaias (c. 2—6. 9, 7—10, 4) in ihrer Textgestalt viel zu wünschen übrig lassen, so kann man doch an ihrem Aufbau manche Grundzüge erkennen, die sie von den späteren Reden und Sprüchen unterscheiden. Neben geschlossenen Kunstwerken von größter Einheitlichkeit, wie die Berufungsvision (c. 6) und das Weinbergsgleichnis (c. 5, 1—7) sie aufweisen, in denen die Teilstrophen hinter die Gesamtwirkung zurücktreten, beobachten wir die Neigung, einen Gedanken in mehreren Strophen von analogem Aufbau durchzuführen. Der gemeinsame Gedanke kann den Kopf der Strophe bilden wie in den Wehesprüchen (5, 8 ff.), in denen sich eine Drohung entwickelt, wozu wir in Amos' Völkerrede (Am 1, 3 ff.) eine Parallele haben. Er kann aber auch als Refrain die Strophe abschließen, wofür außer dem fragmentarischen Gedicht vom Gottesschrecken (c. 2, 6—10. v. 18 f. || v. 20 f.) die zuletzt besprochene Weissagung (9, 7—10, 4) das Hauptbeispiel ist, zu der Amos wiederum ein Seitenstück mit wiederholtem Refrain liefert (Am 4, 6 ff.). Der Kehrvers sorgt dann dafür, daß der Grundgedanke von der einen Strophe zur anderen weitergetrieben wird, um schließlich einem Gipfelpunkt zuzustreben, in dem er sich erschöpft. Denn bei Amos (4, 6 ff.) wie bei Jesaia (9, 7—10, 4) ist als Schlußgedanke der vollständige Untergang des Volkstums erforderlich, in dem Gottes Zorn zur Ruhe kommt. Die Rede baut sich also aus Strophen auf, deren Kehrvers den Grundgedanken, daß Gottes Zorn zu endgiltigem Vernichtungsschlag ausholt, in Gerichtsbildern von allmählich gesteigerter Wirkung variiert. Die späteren Reden Jesaias, von denen uns ja im Prolog (1, 2—26) bereits ein vollendetes Beispiel entgegengetreten ist, das etwa in c. 10, 5—15. 20—32. — c. 28 Parallelstücke empfängt, machen sich von der strophischen Bindung an einen Kehrvers frei und weisen in ihrem Aufbau größere Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Teile auf, die dennoch von einem Gesamtthema beherrscht werden.

III. Immanuel. c. 7—9, 6. c. 11 f.

1. Prophet und König. c. 7.

a) Die Warnung. 7, 1—9.

[1] *Und es begab sich in Achaz' Tagen, des Sohns von Jotam, des Sohns Uzzias, des Königs von Juda, daß heranzog Reṣin, der König von Aram, samt Peḳach, Sohn Remaljas, der König von Israel, gegen Jerusalem, es zu bekriegen; aber er konnte*[a] *den Krieg*[T b] *nicht durchführen.* [2] *Und dem Hause Davids wurde gemeldet: Aram hat sich 'mit'*[c] *Ephraim 'verbündet'*[d]. *Da erbebte sein Herz und das Herz seines Volks, wie Waldbäume bei Sturm erbeben.*

[3] *Und es sprach zu Jesaia Jahve:*
Du samt Schearjaschub,
Geh Achaz entgegen,
deinem 'ältesten'[e] *Sohn,*

Ans Ende der Leitung des Teiches,
Zur Straße am Gerberfelde
der droben liegt
[4] *und sprich zu ihm:*

Sei wachsam und still ohne Furcht,
Vor beiden Brandscheitstummeln,
und dein Herz nicht verzage
den rauchenden da[T f].

[5] *Weil gegen dich geplant hat*
[6] *„Auf nach Juda, es gruseln zu machen*
Aram böse Dinge[T g]*:*
und uns aufzubrechen,

Und wollen zum König drin machen
[7] *So spricht der Herr Jahve also:*
den Sohn des Tab'el![h] —
Das besteht und geschieht nicht.

[8a] *Denn das Haupt von Aram ist Damascus,*
[9a] *Und Samaria Ephraims Haupt,*
und Damascus' Haupt Reṣin[T h].
und Samarias Haupt Remaljas Sohn.

[8b] *Noch 'sechs'*[i]*, nein fünf 'der Jahre'*[j]*,*
[9b] *„Wenn*[k] *ihr nicht gläubet,*
und Ephraim zittert vor einem Volk'[h].
so ihr nicht bleibet".

a) 𝔊𝔖 רכלי. — b) del עלית c 2 Rg 16, 5. — c) l c 𝔖 עם pr על. — d) l prb נֶאֱחָת cf 𝔊𝔖. — e) ins בְּכֹרְךָ mt c. — f) v. 4[b] del. — g) v. 5[bα] del c 𝔊. — h) v. 8[b] trsp post v. 9[a]. — i) l? שֵׁשׁ. — j) l? שנים. — k) 𝔊𝔖 ראם.

Lagarde, Semitica I S. 9 ff. — Budde in Etudes archéologiques . . . à Leemans 1885. — id. Jesaias Erleben 1928. — Marti in ZAWB 34 S. 113 ff. 1920. — Begrich in ZDMG N. F. 8 S. 213 ff. — Im ersten Hauptteil des Jesaiabuches (c. 1—12) bilden ebenso wie nach dem Prolog (c. 1) die Kapitel c. 2—6, so auch die folgenden Kapitel (c. 7—11) ein Stück für sich. Die Jugendreden (c. 2—6) zeigen uns die schwülen Tage unter Jotam (739/8—735/4), als Nordisrael unter Menachem den Assyrern tributpflichtig wurde und die assyrische Wolke drohend über dem Lande hing, ohne daß Juda noch unmittelbar in die große Politik hineingerissen war. Das änderte sich mit dem syrisch-ephraimäischen Aufstand gegen Assurs Oberherrschaft, der ein Bündnis zwischen Resin von Damascus und Peḳach von Nordisrael brachte, um die Fremdherr-

schaft abzuschütteln (c. 735). Aus Tiglatpilesars III. Annalen (Z. 235 f.) und Kleineren Inschriften (I S. 8 f.) geht deutlich die Beteiligung der Philisterstädte Askalon unter Mitinti und Gaza unter Hanno hervor, was von Budde ohne zureichenden Grund geleugnet wird, so daß die Koalition einen großen Teil Südsyriens umfaßte. Und durch Hosea wissen wir, daß bald darauf auch Ägyptens Eingriff in Palästina gegenüber Assur begann (Hos 7, 11. cf. 8, 13. 9, 3. 6. 11, 5. 11. 12, 2). Nur Juda hielt sich zurück, seitdem Azarja-Uzzia gestorben war. Die Meinung, als werde Juda auf den assyrischen Inschriften vor Achaz deshalb nicht erwähnt, weil es ein Anhängsel Nordisraels gewesen sei (H. Winckler), ist zu verwerfen, weil sie jeglicher Stütze entbehrt. Vielmehr zeigt uns Azarjas kräftige und ausgreifende Politik (2 Chr 26, 5 ff.) völlige Selbständigkeit sowohl gegen Nordisrael, da er Jerusalem stark befestigte, wie gegen die Philister, denen er wichtige Stadtgebiete nahm. Wenn vollends Tiglatpilesar in ihm seinen Gegner sieht, so hat er auch gegen Assur selbständig Politik getrieben. Und Jotam hat seines Vaters Politik fortzusetzen gesucht, bis er von den nördlichen Nachbarn angegriffen wurde (2 Reg 15, 37). Aber sein Sohn Achaz (735/4—720/19) sah sich gleich bei seinem Regierungsantritt der syrisch-ephraimäischen Koalition gegenüber. Es ist möglich, daß die Verbündeten ursprünglich gehofft hatten, Juda mit in ihre Politik hineinzuziehen, so daß sie erst nach Ablehnung ihres Antrags zu feindlichen Maßnahmen übergingen; daß sie ohne Rücksicht auf die assyrische Gefahr einen Eroberungszug gegen Juda beabsichtigten (Bd), ist ganz unwahrscheinlich. Jedenfalls hatte Achaz, als er die geschichtliche Bühne betrat, keine Wahl mehr, sondern mußte sich zur Wehr setzen. Da tritt Jesaia ihm entgegen, um ihn zum Ausharren zu bewegen. Es entwickelt sich in rascher Folge die Tragödie zwischen König und Prophet; aus dem Bruch entspringt die Immanuelweissagung, aus ihr die andern Zukunftsbilder voll reichsten messianischen Gehalts, in denen die messianische Weissagung der klassischen Zeit ihre reinste Ausprägung findet. Wir stehen an einem Wendepunkte der Geschichte Judas, der Prophetie Jesaias, der messianischen Hoffnung. Unsre Kapitel sind der schriftliche Niederschlag dieser Zeit, wenn auch als Sammlung nicht eben gut erhalten. Vor allem fallen die Stücke c. 9, 7—10, 4 und c. 10, 5 ff. zum großen Teil aus dem Zeitrahmen des syrisch-ephraimäischen Krieges. Denn c. 9, 7—10, 4 gehört in eine frühere Zeit, c. 10, 5—15. 20—32 dagegen in wesentlich spätere, weshalb wir diese Stücke hier ausscheiden und an ihrem Ort besprechen. Was übrig bleibt, hat in c. 11, 10 ff. c. 12 einen Schluß aus nachjesaianischer Zeit erhalten, worüber noch zu handeln sein wird. Wie die Sammlung in ihrer gegenwärtigen Gestalt, so läßt aber auch der Text viel zu wünschen übrig, besonders im achten Kapitel. Eine Eigentümlichkeit unseres Textes sind die mannigfachen Glossen, mit denen die prophetischen Bilder bald richtig, bald falsch gedeutet werden, woraus wir sehen, daß der Abschnitt schon früh zu kommentierenden Bemerkungen Anlaß gab. Daß der Grundstock nach Form und Inhalt auf Jesaia zurückgeht, ist nicht zu bezweifeln (Bhl), obwohl auch hier Einsprüche geltend gemacht worden sind (Lag). Wir stehen an einem Bergquell

von unergründlicher Tiefe, aus dem die Kirche aller Zeiten mehr als aus andern Weissagungen Gedanken und Kraft geschöpft hat.

v. 1. In c. 7 weisen die zwei ersten Abschnitte (v. 2. 3—9. 10—17) in Metrum und Inhalt straffe Linienführung auf, die sicher von Jesaia stammt (Kg gg Lag Du Ma Gr Schm); anders steht es in v. 18ff. Der erste Vers, der das Mißlingen des Anschlags vorwegnimmt, hat mit 2 Reg 16, 5 so große Ähnlichkeit, daß Abhängigkeit vorliegen muß. Aber nicht auf seiten von 2 Reg 16, 5 (Di), sondern von Jes 7, 1, um dem prophetischen Abschnitte eine historische Einleitung zu geben. Höchstens kann man fragen, ob Jes 7, 1 aus unserem Königsbuche oder seiner annalistischen Quelle entnommen ist. In beiden Fällen hätte der Redaktor das annalistische אז יעלה (2 Reg 16, 5) wegen des neuen Zusammenhangs durch die Zeitangabe (v. $1^{a\alpha}$) verdeutlicht; die Einführungsformel mit Achaz, Sohn Jotams, des Sohnes von Uzzia, Königs von Juda führt auf die gleiche Hand wie in der Überschrift (1, 1). Durch 3. *sg* עלה statt 3. pl. עלו cf. 𝔊𝔖𝔎 wird Resin als Hauptgegner betont (Bhl), wie er auch v. 2 erscheint. Sein Name רְצִין (cf. Jos. *Ραασης*) lautet in 𝔊 *Ραασσών*, ebenso keilschriftlich *Raṣûnu*, was als ursprüngliche Form zu gelten hat (cf. 1 Chr 4, 41 K מעינים : Q מעונים). Wäre er der Sohn des nachher (v. 6) genannten Ṭab'el (Winckler, ATU 74; Kraeling, Aram and Israel S. 115), so sollte man diesen Namen parallel zu Peḳachs Vater Remalja schon hier (v. 1) erwarten. Seine Herkunft muß also auf sich beruhen. Er war im J. 738 wie Menachem von Israel dem Assyrerkönig tributpflichtig geworden (Tgl.-Pil. Ann. Z. 150), aber vermutlich abgefallen, so bald er ihn in Armenien beschäftigt wußte (737—735). In Nordisrael fand er nicht in Menachems Sohn Peḳachja (736/35), aber im Königsmörder Peḳach b. Remalja (735/4—732) alsbald einen Gesinnungsgenossen (2 Reg 15, 22f.) für seine assurfeindliche Politik, die beiden das Leben kostete. Ihr nächstes Ziel war Jerusalem, um den jungen Achaz einzuschüchtern, der eben seinem Vater Jotam gefolgt war. In למלחמה עליה hat מִלְחָמָה wie ein aramäischer Infinitiv noch verbale Rektionskraft (cf. Dt 20, 19. Jer 34, 22. 37, 8 נלחם על). In v. 1^{b} hat 2 Reg 16, 5 וַיָּצוּרוּ עַל אָחָז וְלֹא יָכְלוּ לְהִלָּחֵם gelesen, so daß die Verbündeten Achaz ins Gedränge bringen (2 Sam 20, 15), aber nicht zu offener Feldschlacht kommen können. Dieser Gegensatz von צור zu נלחם verdeutlicht beide Begriffe (cf. Dt 20, 10 : 19) und spricht für Ursprünglichkeit. Die Cernierung von Achaz (צור) muß nicht auf die Belagerung Jerusalems gehen, wo Achaz vor den Mauern noch einige Bewegungsfreiheit hat (v. 3ff.), sondern kann sich auf einen weiteren Ring erstrecken. Bei Jesaia (7, 1^{b}) wird nicht recht deutlich, worin der Gegensatz von למלחמה und נלחם besteht, so daß Klostermann (zu 2 Reg 16, 5) Achaz zum Subjekt von לֹא יָכַל macht und עליהם für עליה liest, als hätte Achaz nicht vermocht, sie zu bekriegen. Aber besser ist mit 𝔊𝔖 2 Reg 16, 5, wo יכלו לא gelesen ist, das zweite עליה zu entfernen, so daß לְהִלָּחֵם die offene Feldschlacht gegenüber der Cernierung bedeutet. — v. 2. Der erste Vers (v. 1) wird von v. 2 nicht vorausgesetzt (gg Du), wo wir vielmehr die echte jesaianische Einleitung der Scene finden, wobei

v. 2^a und v. 2^b als zwei Siebener lesbar sind. Der Ausdruck בֵּית דָּוִד läßt offen, ob bei der ersten Meldung Jotam noch lebte (cf. 2 Reg 15, 37) oder schon Achaz regierte, den wir v. 3 ff. als König finden. Im zweiten Fall kann man annehmen, daß 2 Reg 15, 37, worauf v. 2 keine Rücksicht nimmt, nur von anfänglichen Plänkeleien die Rede ist (cf. Mowinckel S. 24), die erst durch Reṣins Bündnis mit Ephraim gefährliche Stoßkraft erhalten. Statt der Könige erscheinen hier die Länder Aram und אֶפְרַיִם (cf. 9, 7), wie Jesaia statt יִשְׂרָאֵל (v. 1) sagt. Deutlich ist, daß auch hier bei Aram die Initiative liegt. Nur ist נחה dunkel. Ist ארם femininisch behandelt (2 Sam 8, 5 f. 10, 11), so bedeutet נחה von √נוח das Bivouakieren Arams auf ephraimäischen Gebiet (Du Ma Gr Kg a). Doch liest man, da v. 5^a ארם masculinisch ist, lieber חָנָה אֲרָם „Aram hat Lager geschlagen“ (cf. 29, 1 S. Münster) (𝔗) oder noch besser נֶאֱחָה „es hat sich verbrüdert“ (Lag Brd) nach 𝔊 *συνεφώνησεν* 𝔖 *'eštewî*, wobei von אח ein Denominativum √אחה vorläge, wie von בן ein √בנה (Gen 16, 2. 30, 3), so daß für על ein עם nach 𝔖 vorzuziehen ist. Jedenfalls wirkt die Nachricht auf Königshaus und Volk niederschmetternd, „wie Waldbäume bei Sturm erbeben“. Mit יַעַר a. *wa'r* „Gestrüpp“ ist hier der Hochwald gemeint, den Jesaia aus den Wäldern von Ḳirjat-Jearim kannte; für כְּנוֹעַ (cf. Num 11, 25 כנוח G.-K.^{28} § 72^q), das als Infinitivus cstr. zu fassen ist, liest man lieber כָּנוּעַ. Das schöne Bild malt das Schwanken der Bestürzung; man hat völlig den Kopf verloren. — v. 3. Von nun an tritt der Fünfer ein, der die ganze Scene beherrscht (v. 3—9) und nur in v. 8^a. 9^a in den Doppeldreier übergeht. v. 3 a zerlegt sich in zwei Fünfer, von denen der unvollständige zweite durch בְּכֹחֲךָ [בנך] (Gen 27, 32. Ex 4, 23) zu ergänzen sein wird. Ebenso enthält v. 3^b zwei Fünfer, von denen der erste bis zu dem doppelt zu betonenden הָעֶלְיוֹנָה reicht, der zweite v. $4^{a\alpha}$ וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהוּ noch mit umfaßt. Der Prophet wird in dritter Person (אֶל יְשַׁעְיָהוּ) eingeführt, die möglicherweise in die erste (אֵלַי) zu ändern ist (Bd a). Mit Nachdruck hebt er diesen Gang als einen Gottesgang hervor, den er nicht von sich aus, sondern unter göttlichem Zwang antritt, um Achaz zu begegnen (לִקְרַאת אָחָז). Und zwar soll er seinen erstgebornen Sohn Schearjaschub mitnehmen. Das erklärt sich so, daß der Name des Knaben dem König als Symbol entgegentreten soll, was seine Bekanntschaft beim Könige voraussetzt. Der Knabe kann nicht vor der Berufungsvision (c. 6) in Uzzias Todesjahre (c. 738) geboren sein, ist also jetzt höchstens vier Jahre alt. Denn sein Name „Restkehrtum“ hat prophetischen Klang; sein Grundgedanke beherrscht die gesamte Prophetie Jesaias. Schon die Berufung (c. 6) läßt die Möglichkeit der Umkehr eines Restes offen, wenn auch im Halbdunkel (v. 12 f.). Der Name ist doppelsinnig: „Nur ein Rest“ und „Doch ein Rest“. Ursprünglich ist der erste Sinn betont; jetzt aber der zweite, da Achaz Mut eingesprochen werden soll. Der Rest Israels gilt in diesem Augenblicke als in Juda verkörpert (Giesebrecht, Beiträge S. 79), während Ephraim dem Untergange geweiht ist. Freilich muß der König von Juda die Stunde erkennen, die auch über sein Land entscheidet. Die Beschreibung des Begegnungspunktes zwischen

König und Prophet muß Jesaias Zeitgenossen völlig deutlich gewesen sein; ihre Genauigkeit beweist das Gewicht, das Jesaia dieser Begegnung beigelegt hat. Der König ist nach wahrscheinlichster Annahme nach der Wasserleitung gegangen, um sich angesichts der drohenden Belagerung von ihrer Befestigung, etwa durch einen Außenwall, zu überzeugen. Leider können wir uns keine vollkommene Vorstellung mehr machen. Ausgangspunkt der Beschreibung ist der obere Teich (הַבְּרֵכָה הָעֶלְיוֹנָה cf. 36, 2), dessen Name im Gegensatz zum unteren Teich (22, 9) gebildet ist. Er muß ein wichtiger Punkt gewesen sein, da in seiner Nähe der assyrische Befehlshaber des Belagerungsheeres i. J. 701 Stellung nimmt (36, 2). Mit Recht sucht Josephus (b. 5, 7, 3) diese Stellung im Norden der Stadt; denn nur von Norden konnte ein wirksamer Angriff in Bewegung gesetzt werden (cf. Williams Hi Ew), so daß der Ansatz des oberen Teiches im Süden der Davidstadt (Ges Stade Kg Schm), der gewiß statt צא auch רד erwarten ließe (Di Ki), außer Betracht fällt. Im Norden wird man den Teich am wahrscheinlichsten im Stadttal zu suchen haben, dessen Hauptzweig etwa am heutigen Damascustore beginnt (c. 740 m h), um zuerst südöstlich, dann südlich im Tyropöontale zwischen Südosthügel und Südwesthügel abwärts zum Hinnomtale zu laufen. In diesen Hauptzweig mündet ein Nebenzweig, dessen Kopf am Hizkiateich (= *birket el-baṭraq*) liegt, von wo er östlich auf den Hauptzweig zuläuft (s. Guthe, Bibelatlas² S. 2a). Der gesuchte obere Teich ist dann am wahrscheinlichsten der Hizkiateich (Dalman, Jerusalem 1930 S. 68 ff.), jetzt innerhalb der Stadt gelegen, nach Josephus aber nördlich der salomonischen Nordmauer der Weststadt zu suchen (Jos b. 5, 11, 4). Ob der obere Teich Empfänger oder Sender der Wasserleitung (תְּעָלָה) war, ist fraglich. Dalman, a. O. S. 68 ff. nimmt das erste an, so daß die Leitung vom 750 m westlich gelegenen *mâmilla*-Teich her in den oberen Teich lief. Doch spricht das Zwiegespräch zwischen den judäischen und assyrischen Unterhändlern an der Leitung des oberen Teichs (cf. 36, 2 ff.), das von der Mauer her verstanden werden konnte, für ihre Lage nahe an der nördlichen Stadtmauer (cf. PJ 26, S. 29). Während vom oberen Teiche eine Leitung (תְּעָלָה) zu der südlich gelegenen höheren Südweststadt nur unterirdisch hätte geführt werden können, läßt sich sehr gut von ihm aus eine oberirdische Leitung durch den Nebenzweig des Stadttals östlich nach der Davidstadt geführt denken, parallel zur heutigen Davidstraße. Das Ende (קְצֵה) dieser Wasserleitung wird nicht das östliche sein, mit dem sie in die Stadt eintrat, da sonst die Straße des Walkerfeldes nicht besonders wäre betont worden, sondern das westliche, mit dem sie aus dem oberen Teich heraustrat; doch fehlt קצה in 𝔊𝔖. Die Straße (מְסִלַּה) des Walkerfeldes (שְׂדֵה כוֹבֵס) kann parallel zur Wasserleitung gegangen sein, mit deren Hilfe das Gerberhandwerk ausgeübt wurde. Das Walkerfeld selbst lag also vermutlich nördlich von der Wasserleitung, von der genannten Straße begrenzt oder durchschnitten. Man hat zwar beim oberen Teich auch an die Teiche *birket mâmilla* (Kn Del Chey) oder *birket es-sulṭân* (Bhl) am Kopfpunkt des Hinnomtales (= *w. er-rabâbe*) gedacht, doch hätte weder jener noch dieser

Punkt sich für den Rabšaqê (36, 2) als Beobachtungspunkt empfohlen, von dem aus mündlicher Verkehr mit den Jerusalemern gepflogen werden konnte (36, 11 ff.). Ganz unmöglich ist es, an einen Punkt des unteren Stadttales zu denken. — v. 4. Die Worte an den König zeigen, daß dieser unruhig war, also des Zuspruchs bedurfte. Der Prophet verlangt Vorsicht (הִשָּׁמֶר) — nicht „Sitzenbleiben“ auf den Hefen (Rabb) —, Bewahrung der Ruhe (הַשְׁקֵט) und Furchtlosigkeit (אַל תִּירָא) angesichts der Verbündeten, womit die notwendige Haltung klar gekennzeichnet ist. In השמר (sonst הִשָּׁמֶר) wie השקט hat man nicht Infinitive, sondern Imperative anzunehmen (Di-Ki). Er soll seine Verteidigungsstellung mit ruhigem Blute auswerten, drohende Angriffe also auffangen, wozu die strategische Lage Jerusalems ausgereicht haben muß. Die innere Schwäche der Gegner ist von Jesaia erkannt, da er sie zwei rauchende Brandscheitstummel nennt, die im Kriegsbrande der letzten Zeit schon halb verkohlt sind. Der Brand bezieht sich auf den großen Angriffskrieg Tiglatpilesars III. im Jahre 738 (cf. 9, 7 ff.), der Reṣin und Menachem tributpflichtig gemacht hatte (Tigl.-Pil. Ann. Z. 150 ff.), von dem sich ihre Länder bis z. J. 734 nicht hatten erholen können. v. 4^b ist sichtlich eine Glosse (Mow), die auch metrisch aus dem Rahmen fällt. Mit בְּחֳרִי־אַף „beim Zornesbrand“ wird auf den vorher genannten Rauch angespielt, der sich aber tatsächlich nicht auf den Zorn der Verbündeten, sondern auf den Kriegsbrand bezieht. Auch bilden Reṣin, Aram und der Sohn Remaljas keine gute Trias, die wiederum zur Zweiheit der Brandscheite nicht paßt. Solcher Glossen finden wir in c. 7 f. manche. — v. 5. Zum Vordersatz (c. 5 f.), der mit jesaianischem יַעַן כִּי (3, 16. 8, 6. 29, 13) eingeleitet wird, bildet v. 7 den Nachsatz. In v. 5 a erscheint wieder Aram als treibende Kraft (v. 2), während Peḳach mitgetrieben wurde. Auch v. 5^b ist Glosse (Mow), in 𝔊 noch fehlend, wobei Ephraim mit Remaljas Sohn sehr nachhinkt; vielmehr sind v. 6 die von Aram an Ephraim gerichteten Worte. — v. 6. Der Einfall in Juda (נעלה ב״ cf. Jud 1, 3. 2 Sam 2, 1 Gr) hat den Sturz der davidischen Dynastie zum Ziel, die durch einen assurfeindlichen Usurpator ersetzt werden soll. Hier ist יהודה als Landschaft femininisch behandelt (נְקִיצֶנָּה), wobei הקיץ von √קוץ „Grausen empfinden“ abzuleiten ist (cf. v. $16^{b\beta}$), da הקיץ von √יקץ „wachen“ intransitiv ist. Veränderung in נציקנה „wir w. beengen“ (Ges Du) oder נְצִתֶּנָּה „wir wollen anzünden“ (Lag) ist unnötig. „Aufbrechen“ (*Hiph.* הבקיע cf Jer 39, 2) kommt außer v. 6 2 Chr 21, 17 nur von Städten vor (2 Reg 25, 4. Jer 39, 2. Ez 26, 10. 30, 16. 2 Chr 32, 1), was noch nicht zu Änderung von יהודה in ירושלם (cf. Ges Del) zwingt. Hier bezieht es sich auf die Grenzbefestigung, die freilich im Norden mit dem Weichbilde von Jerusalem ziemlich zusammenfiel, da bereits Gibea ephraimäisch war (Hos 5, 8). Als König in Juda soll בֶּן טָבְאַל eingesetzt werden. Die künstliche masoretische Punktierung טָבְאַל „Tunichtgut“ (Geiger, Urschrift 297; Kg) ist mit 𝔊 *Ταβεήλ* in טָבִאֵל „Gott ist gut“ zu ändern, sichtlich eine aramäische Namensform, die auf einen Aramäer als Träger schließen läßt, wie sie denn keilinschriftlich als *Ṭâb-ilu* vorkommt (Tallqvist, Namenbuch S. 317ª). An Reṣin selbst als Sohn des Tabeel (Brd

Winckler Küchler Kräling) ist aber nicht zu denken, da Reṣin ja am Wort ist, eher an ein andres Glied des aramäischen Königshauses. Die Absicht Arams ist in Jerusalem gut bekannt gewesen. — v. 7. Der Nachsatz zeigt die göttliche Logik: Gerade weil Aram will, geschieht es nicht; aus v. 5 יעץ ist עֲצָה als Subjekt von תָּקוּם und תִּהְיֶה zu entnehmen. In אדני יהוה (Am 7, 1. 4. 8, 1) ist Jahve als der wahre Herr betont, dessen Schicksalsspruch gilt. — v. 8a. 9a. Man wird diese beiden Verse, die den Doppeldreier zeigen und logisch ein Paar bilden, auch äußerlich verbinden, so daß v. 8b nachzustellen ist. Die Begründung von Jahves Schicksalsspruch ist nur angedeutet, aber klar erkennbar. Wie Arams Haupt Damascus und Damascus' Haupt Reṣin ist, so ist Ephraims Haupt Remaljas Sohn, wie Peḳach verächtlich heißt (v. 4b. 5b cf. 1 Sam 10, 11. 20, 27. 30. 22, 12. 25, 10. 2 Sam 20, 1 Di-Ki). Der Gedanke ist elliptisch; denn der Sinn muß sein, wie schon Ewald erkannte: Aber Judas Haupt ist Jerusalem, und Jerusalems Haupt ist Jahve Zebaot (cf. Schm S. 70). Die feindlichen Mächte haben als höchste Häupter irdische Regenten von sehr zweifelhafter Größe; ihre Götter kommen als Nichtse überhaupt nicht in Betracht. Dagegen ist Jahve Herr in Jerusalem und Juda, in ihm verkörpert sich aber die Gottesmacht, die allein Macht ist. Der Mächtekampf also, an Jesaias Glaubenserkenntnis gemessen, ist völlig ungleich; denn gegen Jahve Zebaot kann keine irdische Macht etwas ausrichten. v. 8b gehört, wenn echt, hinter v. 9a (Lwth), da v. 8a. 9a ein Paar bildet, und erst mit v. 9a wird Ephraim neben Aram eingeführt. Der Text ist freilich auffallend. Nach 65 Jahren gilt: יֵחַת אֶפְרַיִם מֵעָם. Die Frage, ob יחת mit „erschrickt vor einem Volke“ (cf. 30, 31. 31, 4. 51, 7. Jer 10, 2) oder mit „hört auf (𝔊 *ἐκλείψει* [= יחדל?] Jes 51, 6. Jer 14, 4) als Volk (cf. 17, 1 מֵעִיר)“ zu übersetzen ist, scheint mir im ersten Sinne beantwortet werden zu müssen; denn חתת heißt „erschrecken“, nicht „vergehen“, was sich mit 51, 6 𝔊 *ἐκλείψῃ* kaum stützen läßt. Die genaue Zeitbestimmung, die auf 670 v. Chr. führt, ist höchst auffallend; sie entspricht der apokalyptischen Chronologie, aber nicht der jesaianischen. Auch war Ephraim i. J. 670 als Volk längst abgetan, nicht erst durch die von Ussher für diese Zeit angenommene Besiedlung mit neuen Kolonisten (Esr 4, 2. 10) hörte es als selbständiges Volk auf. Auch als spätere Glosse ist aber v. 8b unbegreiflich (gg Eichh Ges Hi Or Di Ki Du Kg Gr). Denn für d. J. 670 ist uns eine Vernichtung Ephraims nirgends gemeldet. So verdient die Konjektur שֵׁשׁ וְחָמֵשׁ שָׁנִים (Grot Mich Gu) Beachtung. Wenn auch die gewöhnliche Steigerung der Zahl (17, 6. Am 1, 3. 6. 9. Mi 5, 5) willkommener wäre als die Verminderung, so hat die absteigende Zahl guten Grund, um die Knappheit der Frist anzudeuten. Daß es nach kaum sechs, nein fünf Jahren mit Ephraim zu Ende ist, paßt durchaus in den Gedankenzusammenhang; auch würde die Athetierung von v. 8b das letzte Fünferpaar zerstören. Das fremde Volk sind dann die Assyrer (cf. Am 6, 14), die Jesaia in kurzer Zeit von neuem erwartet, die in Wirklichkeit schon 734 bis 732 Damascus und Ephraim niederwarfen. — v. 9b. Der Gottesspruch gilt unter allen Umständen, unabhängig von Achaz' Verhalten. Aber freilich wird

Achaz' Schicksal von seiner Stellung zum Gottesspruch abhängig gemacht, indem die Glaubensfrage als Existenzfrage gestellt wird. Im veränderten Versmaß des Doppelzweiers, abrupt, gewaltsam bricht sie hervor, doch im inneren Zusammenhang mit der Situation, so daß die Athetierung von v. 9b durch Böhmer in ZAW 41, 84 ff. schier unbegreiflich ist (cf. Kg S. 104). Die pluralische Anrede gilt Achaz und seinem Hause (v. 2 cf. v. 13), also der davidischen Dynastie, in deren Schicksal sich Judas Schicksal mitentscheidet. Vordersatz und Nachsatz enthalten die Verbalwurzel √אמן, der Vordersatz im Hiph'il, der Nachsatz im Niph'al. Der Grundbegriff in √אמן ist die Sicherheit, Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit. Das zur Beteuerungspartikel gewordene Adjektiv אָמֵן (Num 5, 22. Dt 27, 15 ff. Jer 11, 5. 28, 6. Neh 5, 13. 8, 6. 1 Chr 16, 36), auch verdoppelt (Num 5, 22. Neh 8, 6. ψ 41, 14. 72, 19. 89, 53 cf. 106, 48 𝔊 AT), womit Jesus seine eigenen Worte bekräftigt, steht im Alten Testament immer zur Bekräftigung eines fremden Wortes, dessen Geltung man sich aneignet. Das Hiph'il הֶאֱמִין (Gen 15, 6. 45, 26. Ex 4, 1 ff. 31 E) bedeutet „Sicherheit gewinnen" gegenüber einer Botschaft; die Verbindung לְ האמין heißt „Glauben schenken" (Ex 4, 8 f. Dt 9, 23. 1 Reg 10, 7. 2 Chr 9, 6. 32, 15. Prov 14, 19. Jes 43, 10. 53, 1. Jer 40, 14. ψ 106, 24), die Verbindung בְּ האמין „Vertrauen haben zu jemand" mit Einschluß des ethischen Elements (cf. Ex 4, 31. 19, 9. Num 14, 11. 20, 12. [Dt 1, 32.] 1 Sam 27, 12. Jer 12, 6. Mi 7, 5. ψ 78, 22. [v. 32. 106, 12.] Prov 26, 25 u. ö.). Zu einem theologischen Hauptbegriff ist הֶאֱמִין von der Elohimquelle (E) gemacht, wo Abrahams Haltung gegen Gottes Verheißung als Glauben (האמין) bestimmt wird (Gen 15, 6), wie E auch den Glauben an Moses Botschaft als האמין bezeichnet (Ex 4, 31). Bei Jesaia steht האמין absolut (7, 9. 28, 16), um die Glaubenshaltung als sittliche Haltung auszudrücken. Die Grundhaltung gegen Gott muß sittliche Haltung sein; alle kultischen Stützen und Stäbe haben zu verschwinden. Der Glaube ist Wortglaube, nicht Sachglaube; alles kommt auf die richtige Stellung zu Gottes Wort an, das der Prophet verkündet. Gott und Mensch stehen sich im Glauben unvermittelt gegenüber; der Mensch muß sich für Gott entscheiden oder gegen ihn. Die Entscheidung für Gott im Glauben kommt nur durch sittlichen Willensentschluß zustande. In ihr kommt der Mensch zur Gewißheit in Gott; denn der Glaubensbegriff (האמין) enthält grundsätzlich das Element der Gewißheit, wodurch er sich vom Begriff der Annahme aufs schärfste unterscheidet. Jesaia macht nun den Glauben zur Bedingung der sittlichen, damit aber auch der geschichtlichen Existenz. Im Niph'al נאמן liegt der Begriff des Bestandhabens, der Zuverlässigkeit, so daß gelegentlich Gott als אֵל נֶאֱמָן bezeichnet wird (Dt 7, 9 cf. Jes 49, 7), aber auch auf glaubwürdige Menschen (Num 12, 7. 1 Sam 3, 20. 22, 14. Jes 8, 2. 22, 23. 25) oder Jerusalem als treu ergebene Stadt (1, 21. 26) wird נֶאֱמָן angewandt. Weiter aber spricht man von einem בַּיִת נֶאֱמָן (1 Sam 2, 35. 25, 28. 1 Reg 11, 38) als einem Hause, das Bestand hat, so daß die sittliche Vertrauenswürdigkeit in die Sicherheit der Existenz übergeht. In diesem Sinne steht נֶאֱמָן an unsrer Stelle; denn der Gedankengang fordert nicht den Sinn,

daß aus dem Glauben Glaubwürdigkeit, sondern daß Sicherheit des Bestandes aus ihm entspringt. Der Glaube ist der archimedische Punkt außerhalb des Schwergewichts der Dinge, der die geschichtliche Existenz verbürgt, während sie bei seiner Abwesenheit zusammenstürzt. Ins Positive hat der Chronist einmal das Prophetenwort gewandt (2 Chr 20, 20). Seine Unvergänglichkeit ist nicht nur in dem geschichtlichen Moment, in dem es zuerst gesprochen wurde, sondern für alle Zeit gewährleistet. Es gehört zu den Erkenntnissen höchster Offenbarung, die blitzartig den Prophetengeist erleuchtet und, ins prophetische Wort gefaßt, nie untergeht. Die Rede bricht hier plötzlich ab; jedes weitere Wort wäre zuviel. Auch in Wirklichkeit sind Achaz und Jesaia nach diesem Prophetenwort stumm auseinandergegangen, der eine in größter Spannung, wie sich der andre verhalten werde.

Hatte Jesaia mit seiner Glaubensforderung recht gegen Achaz? Diese Frage darf nicht so beantwortet werden, daß man die Eigengesetzlichkeit des Glaubens gegenüber der politischen Welt betont, so daß der Glaube auch dann recht habe, wenn er die nationale Existenz preisgebe. Denn Jesaia erkennt den Zusammenhang von Glaubenshaltung und nationaler Existenz ausdrücklich an, da er diese an die Glaubenshaltung bindet. Wohl aber suspendiert er mit seiner Forderung für den Augenblick das Recht politischer Abwägung der Lage nach Für und Wider. Weil Achaz mit seinem Volke vor der geschichtlichen Existenzfrage steht, so hilft ihm nur das Wagnis des Glaubens, nicht politische Abwägung der gegnerischen Kräfte. Gewiß ist der Glaube ein Wagnis, wenn die geschichtliche Existenz auf dem Spiele steht. Doch wenn der historische Moment die Existenzfrage stellt, so bleibt nichts andres als ein Wagnis mehr übrig. Was der Prophet fordert, ist *sub specie aeternitatis* dasselbe Wagnis, das der Staatsmann im historischen Moment der nationalen Existenzfrage zu leisten hat. Durch die Bindung an Gott im Glauben empfängt das Wagnis sittlichen Charakter, verliert den Charakter des Zufälligen. Da es für Achaz galt, die nationale Freiheit zu retten, mit der die religiöse Unabhängigkeit vom assyrischen Reichsgott zusammenfiel, so blieb in seiner Lage nur das Wagnis der Neutralität übrig. Von rückwärts gesehen, ergibt sich Jesaias Forderung auch politisch als richtig, obwohl sie nicht politischem Urteil entsprang. Denn Tiglatpilesar wurde durch den Aufstandsversuch von Damascus und Ephraim, seinen Vasallenstaaten, nach dem Gesetz politischer Notwendigkeit zum Eingriff in den Westen gezwungen, gleichviel wie sich Achaz ihm gegenüber verhielt. Der Feldzug von 734 ff. v. Chr., der Ephraim zerstückte und Damascus zerstörte, ergab sich aus dem Gang der Dinge, nicht aus Achaz' Hilferuf. Die Neutralität von Achaz hätte dem Großkönige genügt wie seinen Vorgängern; denn der kleine Grenzstaat am Rande seines Machtgebietes konnte ihm auch bei politischer Selbständigkeit nicht gefährlich werden, sondern durch seinen natürlichen Gegensatz gegen Ephraim und Philistäa nur nützlich sein, so daß eine vorschnelle Unterwerfung Judäas unter die assyrische Herrschaft auch politisch unverständig war. Die Verteidigung von Achaz' Politik durch Stade, Gunkel, Greßmann, Begrich ist

demnach auch politisch ungerechtfertigt; sie verkennt völlig das Postulat des historischen Moments.

b) Das Zeichen. c. 7, 10—17.

10 *Und noch einmal redete Jahve zu Achaz:* 11 *„Du sollst dir ein Zeichen heischen*
Von Jahve, deinem Gott, seis tief 'in der Hölle' [a] *oder hoch empor in der Höhe."*
12 *Und Achaz sprach: „Das heische ich nicht, will Jahve nimmer versuchen."*
13 *Und 'ich sprach'* [b]*: „So hört, Divididen, ist euch der Menschen Ermüdung zu wenig,*
Daß ihr auch meinen Gott ermüdet? 14 *Drum gibt der Herr euch selber ein Zeichen:*

Schau, die Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn, Immanuel nennt sie den Namen:
15 *Der ißt Dickmilch und Honig, daß er wisse, zu verschmähn das Böse und zu wählen das Gute.*
16 *Denn ehe der Knabe weiß, zu verschmähn das Böse und zu wählen das Gute,*
[Liegt verlassen das Land, ... T [c]*]*
17a *So bringt über dich Jahve und über dein Volk und über dein Vaterhaus*
Wohl Tage, dergleichen traten nicht ein, seit Ephraim wich von Juda T [d]*."*

a) l שְׁאֹלָה׃ — b) l יֹאמַר׃. — c) v. 16$^{b\beta\gamma}$ add. — d) v. 17^{b} glossa.

Das Stück zeigt klare Siebener in zwei Strophen (v. 10—14$^{a\alpha}$. v. 14$^{a\beta}$—17), steht also auch metrisch selbständig gegenüber v. 1—9; die hebräischen Verse sind von hinreißender Gewalt, in höchstem Pathos gesprochen. Wie das Gedicht, so ist das Ereignis zeitlich von der Begegnung am Walkerfelde getrennt zu denken. Die Formel v. 10 וַיֹּסֶף דַּבֵּר im Unterschiede von וַיְדַבֵּר deutet klar an, daß wir uns nicht mehr im Redegange von v. 4—9, sondern in einer neuen Scene befinden, die am wahrscheinlichsten im Königshause selber (v. 13) stattfindet. Am Walkerfelde sind König und Prophet ohne Entscheidung auseinandergegangen; die Entscheidung erzwingt Jesaia in der neuen Begegnung. — v. 10. Hier gilt יהוה als Sprecher, wie er als solcher auch in der ersten Begegnung eingeführt ist (v. 4); die Scene ist völlig theocentrisch (Mow). Der Prophet ist Jahves Mund, sein gehorsamer Knecht. Jahve ist's, der auf Achaz eindringt, dessen Stunde da ist. Eine Veränderung von יהוה in ישעיהו ist nicht erlaubt (gg Du). — v. 11. Jahve bietet ihm ein Zeichen an, wobei er sich eindrucksvoll als יהוה אֱלֹהֶיךָ nennt. Die Verbindung יהוה אלהיך als göttliche Selbstbezeugung stammt aus dem Dekalog (Ex 20, 2. [5.] 7), kehrt wieder in den Bundesworten (Ex 34, 24. 26. 23, 19) und über 200 mal im Deuteronomium. In der klassischen Prophetie ist sie selten (Am 9, 15. Hos 12, 10. 13, 4. 14, 2), häufiger bei Deuterojesaia. Bei Jesaia ist sie einzig — Jes 37, 4 stammt nicht von ihm —; der Prophet will dem König Jahve als seinen einzigen, persönlichen Gott vor Augen stellen, an dessen Allmacht er glauben soll. Die אוֹת am. *'âtâ*, a. *'âja*^{tun} „Zeichen" kann etwas Natürliches sein, so die Gestirne (Gen 1, 14), der Regenbogen (Gen 9, 12), die Beschneidung (17, 11), so auch ein Ereignis als Bestätigung eines Gottesspruchs (Jud 6, 17.

1 Sam 10, 7. 9). Hier aber, wo Himmel und Hölle in Bewegung gesetzt werden sollen, sei es durch Blitz oder Erdbeben, handelt es sich schlechthin um ein Wunder (Just Tert gg Gr a), das Gott allein tun kann, das Gott dem Könige anbietet, um ihn zum Glauben (cf. v. 9) zu bringen. In הַעֲמֵק und הַגְבֵּהַ steht der absolute Infinitiv als Gerundium. Die Symmetrie des Bildes zwingt, mit α' σ' ϑ' שְׁאֹלָה „zur Hölle“ für שְׁאָלָה „fordere“ zu lesen (𝔖 Lth Vitr). Der König soll mit seiner Forderung an die Unterwelt (5, 14) oder an den Himmel gehen, um jede Menschenkraft auszuschließen. Welche unerhörte Gewißheit des Propheten, im Willenseinklang mit dem allmächtigen Gott zu stehen, setzt dies Angebot voraus, von dessen Erfüllung der König seinen eigenen Glauben abhängig machen soll; denn er, nicht der Prophet, bedarf des Wunders. Der Glaube des Königs wird freilich damit als Kleinglaube charakterisiert, dessen schwacher Funke aber angeblasen werden soll. Im Hintergrunde steht die geschichtliche Situation, die zur Entscheidung drängt. Soll Achaz angesichts des syrisch-ephraimäischen Angriffs in der Verteidigung verharren, im Glauben an Jahves rechtzeitigen Eingriff zur Rettung, oder soll er sich dem Assyrerkönige in die Arme werfen, damit der die Verbündeten im Rücken packt, wie der fromme Asa einst die Aramäer gegen Baʿscha rief (1 Reg 15, 16 ff. 18 f.)? — v. 11. Doch Achaz lehnt das Zeichen ab. Der Forderung Jahves (שְׁאַל־לְךָ) antwortet der König (לֹא אֶשְׁאַל) nicht mit bescheidener Zurückhaltung (Guthe), sondern mit schroffem Ungehorsam, den er freilich als Frömmigkeit zu beschönigen sucht. Während sonst im gottmenschlichen Verhältnis meist Gott Subjekt von נָסָה ist (Gen 22, 1. Ex 15, 25. 16, 4. 20, 20 E u. ö.), ist es hier der Mensch (cf. Jud 6, 39. Ex 17, 7. Num 14, 22. ψ 78, 18. 41. 56. 106, 14), der Gottes Allmacht nicht auf die Probe stellen will. Der Liberalismus, der geneigt ist, Achaz recht, dem Propheten unrecht zu geben (Stade Gu Greßm Begrich), verkennt völlig den historischen Augenblick. Alles, was wir von Achaz' Frömmigkeit wissen (2 Reg 16, 3 f. 10 ff.), spricht gegen ihn; wer seinen Sohn durchs Feuer gehen läßt, einen assyrischen Feldaltar im jerusalemischen Tempelvorhof aufrichten läßt, hat höchstens einen synkretistischen Jahveglauben ohne sittlichen Gehalt. Achaz war eine völlig kalte, wenn auch nicht unbegabte Natur. — v. 13. Der Zornesausbruch Jesaias, dessen persönlicher Anteil jetzt dadurch zutage tritt, daß er von Gott in dritter Person redet, ist in Achaz' mit Scheinheiligkeit verbrämtem Unglauben begründet. Für וַיֹּאמֶר ist jedenfalls וְאָמַר zu lesen (Du Di Ki); denn jetzt tritt das ganze prophetische Pathos in die Handlung ein. Das angeredete Davidshaus (v. 2) umfaßt den König mit seiner Verwandtschaft, die als gegenwärtig zu denken ist. Die Ermüdung (הַלְאוֹת) von Menschen, verkörpert im Propheten, ist für sie zu wenig (Num 16, 9. Hi 15, 11 [מְעַט מִ]כֶּם), so daß sie auch Gott ermüden. Das הַלְאוֹת besteht in dem Hinhalten mit halben Antworten, um der Entscheidung auszuweichen, und deutet auf vorhergegangene mühsame, aber fruchtlose Arbeit Jesaias, der Regierung die Augen zu öffnen. Jetzt aber hat Gott selbst vergeblich gesprochen (v. 10 f.), und so bricht der Zorn des Propheten los, der ihn nunmehr seinen Gott (אֱלֹהָי),

nicht mehr Achaz' Gott (v. 11 אֱלֹהֶיךָ) nennt. Nur eine ganz verblendete Exegese kann in den folgenden Worten etwas andres als Drohung für Achaz sehen. — v. 14. Mit לָכֵן, das auch sonst eine Drohung einleitet (1, 24. 5, 13. 24), ist die gegebene Lage als Grund für den Inhalt des folgenden Spruchs zusammengefaßt, der in höchstem Pathos gesprochen zu denken ist. Vor dem Propheten steht die Zukunft aufgerissen, die Gegenwart versinkt unter ihm. Ist אדני richtig, was zweifelhaft ist (cf. 6, 1. 9, 7), so ist לָכֵן יִתֵּן, als ein Versfuß zu betrachten; ist יהוה richtig (c. 40 Mss.), dann bildet יתן יהוה einen Versfuß. Auf jeden Fall ist הוא auch metrisch hauptbetont; ungefragt, von sich aus gibt Jahve ein Zeichen, das natürlich im Sinne von v. 11 (אות) als Wunder aufzufassen ist, so daß wir Außerordentliches zu erwarten haben. Es ist in הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן gegeben, womit die zweite Hauptstrophe beginnt. Das seltene עַלְמָה bedeutet stets das Mädchen (Gen 24, 43. Ex 2, 8 E. — ψ 46, 1. 68, 26. Prov 30, 19. Ct 1, 3. 6, 8. 1 Chr 15, 20), wenn auch der Ton mehr auf der Mannbarkeit als auf der Jungfräulichkeit liegt. Nie wird eine verheiratete Frau als עלמה bezeichnet; wir haben also keinen Grund, hier anders zu urteilen, wenn auch die theoretische Möglichkeit dafür, daß eine Verheiratete vor der Geburt ihres ersten Kindes עַלְמָה heißen kann, nicht abzuweisen ist. Hätte Jesaia lediglich die Weiblichkeit, nicht das Wunder betonen wollen, so hätte er אִשָּׁה, nicht עַלְמָה gesagt. Daß er nicht בְּתוּלָה sagt, erklärt sich daraus, daß בְּתוּלָה den Begriff des Gebärens ausschließt. Sachlich ist die Übersetzung von 𝔊 *πάρθενος* 𝔙 *virgo* ganz im Recht (Kg), während α' σ' ϑ' *νεᾶνις* den Sinn entstellen. Nicht ohne Schwierigkeit in הָעַלְמָה ist die Determination durch den Artikel. Auf eine bestimmte „Magd" angewandt, könnte er sich am ehesten noch auf die junge Königin (cf. 2 Chr 29, 1) vor der Geburt ihres ersten Kindes beziehen, nicht aber auf Jesaias Frau (8, 2), die längst einen Sohn hatte (7, 3). Der gespannten Lage entspräche es auch nicht, an ein nahestehendes unverheiratetes junges Weib zu denken, da hierbei der innere Zusammenhang der Weissagung aufgelöst würde. Aber auch generell gefaßt, ist der Artikel nicht erklärlich; denn unmöglich soll die Aussage von jedem beliebigen Mädchen gelten (gg Du Ma Gu Gr); und wäre die Tochter Zion gemeint (Or), müßte es gesagt sein. Eher kommt der sprichwörtliche Artikel in Frage wie beim Löwen, beim Bären, bei der Schlange des Sprichworts (Am 5, 19). Im Arabischen heißt es *ḥattâ jašâbu-l-ghurâbu* „bis der Rabe weiß wird", also bis zum Nimmermehrstage. So könnte der Zeitpunkt, wo die עלמה schwanger ist, im Volksmunde gleichfalls der Nimmermehrstag sein. Die Paradoxie des prophetischen Spruches bestünde dann darin, daß dieser Tag kraft eines Gotteswunders wirklich eintritt. Auf jeden Fall muß in העלמה das Geheimnisvolle gewahrt bleiben, die Figur darf nicht ins Profane übersetzt werden. Die Verbaladjektiva הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן, wobei der Versfuß (= *w'jôladt bēn*) die Aussprache וְיֹלַדְתְּ (Gen 16, 11. Jud 13, 5. 7) fordert, sind mit Absicht anstatt des *Verbum finitum* gewählt, um den Zeitpunkt des Ereignisses ganz in der Schwebe zu lassen. Daß das Kind ein Sohn sein wird, ist wiederum ein prophetischer, kein natürlicher Zug der Voraussage. Sub-

jekt der Namengebung ist nicht Achaz (𝔊 B A *καλέσεις* = וקראת), sondern die Mutter (3. *fem. sg.* וְקָרְאָה cf. G.K.[28] § 74[g]), wie 𝔊 א *καλέσει* richtig versteht (Kg a); denn für Achaz kann nach dem Zusammenhang der Knabe unmöglich Heil bedeuten. Daß aber die Mutter, nicht ein Vater den Namen gibt, ist in Jesaias Zeit höchst auffallend; denn in der Königszeit, spätestens im 9. Jahrhundert (Herner in ZAWB 40, 137 ff.) gibt der Vater den Namen. Wenn hier die עַלְמָה die Namengeberin ist, so scheint kein Vater vorhanden zu sein, was wiederum auf wunderbare Geburt des Kindes deutet. Der Name עִמָּנוּ אֵל „Gottmituns" ist eindeutig. Er bedeutet nicht, daß das Kind Gott ist (gg H. Schmidt, Mythos v. König S. 10), da das Kind nur das Zeichen der Gottesgemeinschaft ist; vielmehr schließt die Mutter sich mit einem Kreise zusammen, für den die Gottesgemeinschaft gilt. Träger dieser Gottesgemeinschaft ist vor allem das verheißene Kind selber, in dem sie also repräsentiert ist. Dann kann der Knabe nicht irgendein beliebiges Kind aus dem Volke sein, sondern er ist der Mittelpunkt einer Glaubensgemeinschaft, die sich der Gemeinschaft mit Gott versichert weiß, wobei der göttliche Urbegriff אֵל sachlich mit יהוה identisch ist. Zu der Glaubensgemeinschaft muß ferner Jesaia sich selber rechnen, da der Immanuel das Urbild seiner messianischen Hoffnung bedeutet. Dazu gehören ferner seine יְלָדִים (8, 18) und לִמּוּדִים (8, 16), also sein Jüngerkreis, der sich in dieser Zeit zu bilden beginnt. Also für die Glaubensgemeinde bringt der Immanuel die Gottesgemeinschaft als denkbar höchstes Gut. Nun muß aber der Immanuel für Achaz, dessen Unglaube mit der Ablehnung des Gotteszeichens festgestellt ist, eine Drohung bedeuten; denn im Bruch mit dem König hat keine zwiespältige Verkündigung, halb Verheißung, halb Drohung, einen Sinn. Eine Drohung für den König ist der Immanuel aber dann, wenn er sein Antipode ist. Achaz und sein Reich gehen unter, wenn Immanuels Reich aufgeht; dieser muß also Fürst des Gottesvolkes sein, das im Glauben sein Wesen hat (7, 9). Dies Gottesvolk ist nicht mehr mit Israel identisch, auch nicht mehr mit Juda, wie es nach 7, 3 ff. im Gegensatz zu Ephraim für einen Moment scheinen konnte, sondern mit dem Reste, der sich bekehrt (v. 3 שְׁאָר יָשׁוּב), während das judäische Volkstum als solches zusammenbricht. Im Immanuel als geistlichem Gegenkönig wird also völlig verständlich, daß er für Achaz eine Drohung enthält, obwohl sein Wesen Gottesgemeinschaft ist. Daß er aus königlichem Geblüte stammt, ist nicht gesagt; ausdrücklich wird ihm ja ein Vater versagt. Doch geht aus c. 11, 1 hervor, daß er zum Isaistamme gehört, also wahrscheinlich durch die Mutter mit ihm verwandt ist. — v. 15. Mit חֶמְאָה וּדְבַשׁ wird die Speise (יֹאכֵל), nicht der Trank Immanuels bezeichnet, obwohl חמאה anderswo (Jud 5, 25) auch als trinkbar gedacht ist. Die חֶמְאָה „Dickmilch", mit √חמא „sauer sein" zusammenhängend, wird aus der frischen Milch (חָלָב) durch Stoßen oder Schütteln gewonnen (Prov 30, 33), weshalb 𝔊 *βούτυρον*, 𝔙 *butyrum*, Luther „Butter" übersetzt. Gegenüber dem Naturprodukt חָלָב ist sie ein Kunstprodukt, als Zukost zum Mahl genossen (Gen 18, 8 cf. 2 Sam 17, 29), wenn auch öfter mit חָלָב parallelisiert (Dt 32, 14. Jud 5, 25), so daß sie auch

als flüssig (Hi 20, 17. 29, 6) vorgekommen sein muß (cf Dalman in PJ 15, 31 ff.). Das Wortpaar erinnert an den Ausdruck אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ „das Land, das von Milch und Honig quillt (Ex 3, 8. 17. 33, 3. Dt 6, 3. 11, 9. 26, 9. 15 u. ö.)“, wie das gelobte Land besonders in deuteronomischer Sprache genannt wird, wobei Milch und Honig von Stade in ZAW 22, 321 ff. Löhr ib. 36, 207 u. a. als paradiesische Speise gefaßt wird, jedenfalls als Inbegriff der Süßigkeit gilt (c. 4, 11). Doch die scheinbare Verheißung, wonach der Knabe die Süßigkeit des Landes zu essen bekommt, wird durch den Ausdruck חֶמְאָה וּדְבַשׁ (cf. ass. *dišpa ḫimêta* Gr) nüanciert. Es wird ein Kunstprodukt (חמאה) statt eines Naturprodukts (חלב) genannt, da in Wirklichkeit eine Drohung gemeint ist. Denn Jesaia denkt an die Speise des Nomadenlandes, zu dem Judäa werden soll (Bd Sellin Gu Kg gg Gr a). Nicht Ackerbau, sondern dürftige Viehzucht (cf. 21. 22^{b}), so daß Dickmilch und wilder Honig die Nahrung sind, wird in Immanuels Kindheit im Lande getrieben. Auch in v. 15^{b} könnte ein gegensinniger Gedanke enthalten sein. Milch und Honig, als paradiesische Speise gefaßt, mochten im Volksmunde ähnlich dem Erkenntnisbaum (Gen 3, 1 ff.) als Erkenntnis für Gutes und Böses bringend gefaßt sein. Auch Jesaia spricht von einer Erkenntnis von Gut und Böse, die mit dem Genuß von חֶמְאָה וּדְבַשׁ zweckvoll zusammenhängt (לְדַעְתּוֹ Brd), aber freilich durch die Not der Zeit in verödetem Lande gewonnen wird (Sellin, Heilandserwartung S. 27). Auch ist keine mythische Erkenntnis, sondern eine sittliche gemeint (Ew Di), da der Knabe sich gegen das Böse (מְאוֹס בָּרָע) für das Gute (בָּחוֹר בַּטּוֹב) entscheidet, also zu einem sittlichen Charakter heranwachsen soll. Der Gedanke ist völlig klar, und auch לְדַעְתּוֹ, das umstrittenste Wort des ganzen Stücks (Bhl), ist als sittliche Zweckbestimmung (𝔖 Hier Lu Brd Bd Gu), nicht als Zeitbestimmung, sei es, daß man übersetzt „bis er weiß“ (𝔊𝔗) oder „zur Zeit, wo er weiß“ (Ra Du Ma Bhl Kg), in sich verständlich. Daß man v. 15 als Zusatz hat fassen wollen (Sta Du Ma Hackm), verrät wenig exegetischen Sinn. — v. 16. Hier folgt die Erklärung, warum der Knabe von Dickmilch und Honig leben muß, nämlich weil der Acker verödet sein wird (v. 16^{bα} תֵּעָזֵב הָאֲדָמָה cf. 6, 12. 17, 9). Ehe der Knabe in das sittliche Unterscheidungsalter tritt, so daß er sich gegen das Böse für das Gute entscheiden kann, also bei einem Wunderkinde in sehr früher Zeit, tritt die Katastrophe ein, die ihm dazu verhilft, in harter Notzeit zur Entscheidung für das Gute zu kommen. Die Entscheidung für das Gute (בָּחוֹר) setzt nicht nur die Entwicklung des sittlichen Gefühls, sondern auch des sittlichen Willens voraus; nicht durch Essen einer Speise, sondern durch Entscheidung des Willens wird man gut. Gut und böse sind ebenso konträre Gegensätze wie Licht und Finsternis, süß und bitter (cf. 5, 20). Im Unterschiede von Adam, der Gut und Böse nur im gebrochenen sittlichen Gewissen erkennt (cf. KG$^{2.3}$ S. 37 ff.), wählt Immanuel ausschließlich das Gute; das Böse verschmäht er. Der Sinn von v. 16^{b} ist durch den Relativsatz entstellt. Das Ackerland (הָאֲדָמָה) ist in Wirklichkeit Judäa, wo Immanuel aufwächst, nicht Ephraim und Damascus, wie es nach dem Relativsatz scheint. Das Ackerland

(אַדָמָה) ist nicht wie אֶרֶץ ein politischer Begriff, hat also auch keinen König, geschweige denn zwei (שני מלכיה), so daß der Relativsatz sachlich ganz unpassend ist (gg Kg) und getilgt werden muß (Bhl Ki Bd Mow cf. GBÜ S. 34f.). Wohl graut dem Achaz (אַתָּה קָץ cf. v. 6 קוץ) vor Pekach und Resin; doch wenn sie auch untergehen (8, 1—4), so bedeutet das für ihn nach Abweisung der Glaubenshaltung (7, 9. 12) keine Rettung mehr (gg Gr a), sondern auch er muß ins Gericht (8, 5—8). Zwar ist v. 16^b ein guter Siebener, der durch Athetierung des Relativsatzes zerstört wird. Entweder ist demnach auch v. $16^{a\alpha}$ zu entfernen (Bd), so daß v. 17 der Nachsatz zu v. 16^a wird, was auch der Strophenbau empfiehlt, oder der ursprüngliche Text des mit $16^{b\alpha}$ begonnenen Siebeners ist durch v. $16^{b\beta\gamma}$ abgeändert worden. Zur Athetierung von v. 16 cf. GBÜ S. 34f. — v. 17. Dieser Vers gehört nicht zu v. 18ff. (gg Gr), sondern zu v. 10—16. Ist v. 17 nicht der Anfang, sondern der Fortgang des Nachsatzes (cf. v. $16^{b\alpha}$), so empfiehlt sich, כִּי יָבִיא für יָבִיא zu lesen, während 𝔊 ἀλλά aus dem Gegensatze zu v. $16^{b\beta\gamma}$ erklärbar ist. Die Streichung von v. 17 (Du Ma Chey Greßmann, Eschatologie S. 275) verrät das Gegenteil exegetischen Verständnisses. Die Verödung des judäischen Landes erklärt sich durch eine große politische Katastrophe, die über Königshaus und Volk hereinbricht. Zeiten (יָמִים) kommen, wie nicht seit der Reichsspaltung, die der religiöse Patriot Jesaia, für den Israel als Gottes Volk ein unverletzliches Ganzes ist, als das größte nationale Unglück der Vergangenheit empfindet. Charakteristisch ist, daß Jesaia als Judäer das Verbrechen am Gesamtstaat bei Ephraim, dem Nordreich, sucht (cf. 1 Reg 12, 19 פָּשַׁע), während man sich im Nordreich als das eigentliche Israel vorkam, wie schon der Ausdruck מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל sagt, von dem sich Juda willkürlich isoliert hätte (Dt 33, 7). Das größere geschichtliche Recht der Betrachtung liegt bei Jesaia; denn von Davids judäischem Fürstentum aus war es zur nationalen Reichsgründung gekommen, so gut wie das deutsche Reich von Preußen, nicht von Süddeutschland aus gegründet ist. Wenn das künftige Unglück Judas mit der Reichsspaltung verglichen wird, so kann man daran erinnern, daß ja auch in Juda durch die kommende Katastrophe wieder eine Spaltung zwischen dem Volksganzen und dem bekehrten Rest der Glaubenden (שְׁאָר יָשׁוּב) eintreten wird, in der allein der Rest sich als das wahre Gottesvolk erweist. v. 17^b ist Glosse, so gut wie v. 4^b. 5^b, nur sachlich mehr berechtigt; denn wenn der König von Assur den Unheilstagen auch nicht gleichzusetzen ist, so bringt er sie doch für Juda herauf (8, 5).

Überblickt man den ganzen Abschnitt auf Grund der Exegese, so hebt sich Matthäus (Mt 1, 23) als Ausleger turmhoch über das Gewirr der Meinungen empor, wenn er die Immanuelweissagung in Jesus erfüllt sieht. Richtig ist zwar, daß Jesaia nicht die geschichtliche Gestalt Jesu im Auge hat; denn seine Vision verharrt im ahnungsreichen Halbdunkel, und er selbst erwartete die Geburt des Immanuel in nächster Zeit. Doch davon abgesehen, so ist der Immanuel wirklich ein Wunderkind von wunderbarer Geburt; er ist der geistliche Antipode des weltlichen Königs. Er verbürgt mit seinem Namen die Gottesgemein-

schaft des gläubigen Restes, in dem ein neues Gottesvolk heranwächst, während das alte im Sturm untergeht. Wir haben eine messianische Weissagung erster Ordnung vor uns, die Geburtsstunde von Jesaias eigenem Messiasbilde, dem Stern seiner ganzen Prophetie. Nächst der rein messianischen Deutung kommt am ehesten in Betracht die von mir früher vertretene (GBÜ S. 32 ff.) auf die Geburt Hizkias, an die schon Justins d. M. jüdische Gegner (Dial. c. Tr. c. 67 ff.) und Hieronymus dachten; denn Hizkia scheint c. 735 geboren zu sein (GBÜ S. 36 A. 1). Aber freilich seine Mutter Abija bat Zakarja (2 Chr 29, 1), die junge Königin, konnte nach ihrer Verheiratung schwerlich noch als עַלְמָה bezeichnet werden, geschweige daß seine Geburt den nach v. 11 zu erwartenden Charakter des Wunderzeichens getragen hätte. Noch weniger ist bei der עַלְמָה an Jesaias Weib zu denken (gg Ra J-E Gro Ges Thol Meinh Gr Hö Mow a), die nach der Geburt des schon mehrjährigen Sohnes Schearjaschub unmöglich mehr הָעַלְמָה heißen konnte, und noch weniger an ein zufällig dabeistehendes junges Weib (Cler Isenbiehl), wodurch dem Gedanken alle Klarheit und Schärfe genommen wurde. Erst recht nicht kann הָעַלְמָה kollektivistisch jedes beliebige junge Weib sein, so daß lauter Immanuele geboren würden (gg Bd Stade Sm); denn עַלְמָה heißt eben nicht die junge Ehefrau; und ebensowenig an eine oder die andre junge Mutter (gg Mich Rss Du Ma a), als gäbe es so viel freudigen Anlaß im Lande zur Benennung der Kinder mit dem Immanuelnamen; denn damit wird die Drohung gegen Achaz völlig verwischt. In der Nachfolge von Rosenmüller 1806 (Gr) und im Anschluß an Gunkel, Forschungen I, 24 f. cf. RGG² III, 194 f. hat Greßmann, Eschatologie S. 272 ff. Messias S. 241 den Ursprung der Weissagung im vorjesaianischen Mythus gesucht, wonach ein göttliches Wunderkind geboren werden solle; und im Anschluß an Norden, Die Geburt des Kindes 1923 hat R. Kittel in BWAT II 7, 1 ff. die Jungfrauengeburt in den Rahmen des vorderasiatisch-ägyptischen Mythus von der Geburt des neuen Äon aus der göttlichen Jungfrau hineingestellt. Die Frage, ob in Jesaia die Wurzel dieses hellenistischen Mythus liegt, dessen berühmtester Ausdruck Vergils vierte Ecloge ist, wird von Kittel bejaht. Doch sieht er als Jesaias Quelle wiederum einen alten Mythus an (S. 64), wonach ein Götterkind mit wunderbarer Speise ernährt werde, bis es als Mann alle Feinde überwinde und das Paradies heraufführe. Vorläufer der jesaianischen Vorstellung sieht er in Ismaels (Gen 16) und Simsons Geburtsgeschichte (Jud 13). Der Exeget darf indessen die Immanuelweissagung nicht eher vom religionsgeschichtlichen Lichte des Mythus überspielen lassen, als bis sie sich aus der historischen Stunde, in der sich der Prophet befand, als unerklärlich erweist. In der historischen Stunde Jesaias ist sie nun aber völlig ausreichend begründet, wenn wir an die Antipodie des Immanuel als einer Glaubensfigur gegenüber dem Unglauben des Achaz denken. Da weder die Jungfrauengeburt, noch der Immanuel im Mittelpunkt einer Glaubensgemeinde, noch seine Kindheit in nationaler Notzeit vor Jesaia nachweisbar ist, muß er als der Anfänger der ganzen Vorstellung gelten, deren letzte Wurzeln in der Offenbarung Gottes liegen, die stets irrational ist.

c) Die Verwüstung. c. 7, 18—25.

18 T[a] *Jenes Tags pfeift Jahve der Fliege am Rande der Ströme Ägyptenlands*
Und der Biene im Lande Assur, 19 *die kommen und lassen sich nieder zumal*
In den Tälern am Bergsturz, im Felsgeklüft und in allen Dornengehegen T[b].
20 *Jenes Tags schert der Herr mit 'dem' Messer, gedungen stromüber am Euphratfluß* T[d],
Das Haupt und das Haar der Füße, und auch den Bart rasiert es hinweg.

21 *Und selbigen Tags zieht auf ein Mann eine Färse und zwei Stück Kleinvieh;*
22 T[e] *Denn Sahne und Honig muß essen jeder, der übrig geblieben im Land.*
23 T[f] *'Und' jeglicher Ort mit Weinstöcken, wert das Tausend tausend Stück Silber,*
Verfällt den Disteln und Dornen, 24 *mit Pfeilen und Bogen kommt man dahin* T[h].
25 *Und alle Berge, behackt mit der Hacke — da kommst du nimmermehr hin*
Aus Furcht vor Disteln und Dornen, es wird für Rind und Schaf eine Weide.

a) del mt והיה mt c. — b) del prb ובכל הנחלים mt c. — c) l בַּחַצֵר. — d) במלך אשור glossa. — e) v. 22[a] del. — f) del והיה ביום ההוא mt c. — g) l והיה pr יהיה. — h) v. 24[b] del.

Der Abschnitt gehört nach Versmaß, das den Siebener aufweist, und Inhalt mit dem vorhergehenden (v. 10—17) zusammen. Doch eine Anrede an Achaz vermissen wir in v. 18ff.; denn v. 25 תָּבוֹא hat offensichtlich nicht Achaz, sondern die ganze Öffentlichkeit zum Subjekt; und es ist die Frage, ob die Bilder des Gerichts, das v. 17 mit den Unheilstagen angedeutet wird, von Jesaia mit dem Immanuelspruch unmittelbar verbunden worden sind. Auch hat schon Duhm mit ästhetischem Feingefühl auf die Unvollkommenheit der Verse und die Zusammenhanglosigkeit der Bilder aufmerksam gemacht, wenn er auch dabei übertreibt. Jesaianisch im Grundstock ist der Abschnitt ohne Zweifel; doch vielleicht stammen von Jesaia nur die Entwürfe und Skizzen der Bilder, und seine Schüler haben sie hier, sachlich an richtiger Stelle, angereiht. — v. 18. Zur Not ist v. 18[a] in jetziger Gestalt als Siebener lesbar; nur bildet dann *jiš'ōq jahvé* einen Versfuß. Besser läßt man והיה zu Anfang weg; es fehlt auch v. 20. Am Tage des Unglücks — hinter v. 17 *pl.* יָמִים ist v. 18 *sg.* בַּיּוֹם הַהוּא kein vollkommener Anschluß — pfeift Jahve (5, 26) Stechfliege (זְבוּב) und Biene (דְּבוֹרָה) in Schwärmen heran, wobei das Verbum שָׁרַק „pfeifen", das nur zum Bienenvater genau paßt, zeugmatisch mit von der Stechfliege gilt. Diese haust am Ende (בקצה) der Ströme Ägyptens. Das ägyptische Lehnwort יאר äg. *j3r* < *jt̬r* „Fluß" bedeutet den Nil, im Plural die Nilverzweigungen, sei es im Quellgebiet oder im Delta. Die Betonung des Endes (בְּקֵצֵה) des Stromgebiets führt wie bei "קְצֵה תְּעָלַת הַבְּ (v. 3) eher auf den Süden Ägyptens (Gr), der durch seine Stechfliegen bekannt war (18, 1), obwohl man an sich auch an die Stechfliegen des Deltas denken könnte. In Oberägypten saß schon damals der Kuschit Pi'anchi (seit c. 740), der später ins Delta vorstieß (CAH III, 270f.); doch wissen wir nicht, ob er es schon c. 735 bedrohte, also in Kanaan bekannt war. Für Assur ist die Biene bezeichnend, wie für Ägypten die Fliege. Wir

hören gelegentlich von Einführung der Bienenzucht durch einen assyrischen Statthalter Schamasch-resch-uṣur in seiner Provinz (CAH III, 31), so daß nicht nur die wilden Bienen der assyrischen Wälder bekannt sind. Wie uns Hosea gerade in Peḳachs Tagen zeigt (Hos 7, 11. 8, 9. 9, 3. (6.). 11, 5. 11. 12, 2), beginnt Ägypten neben Assur damals in der israelitischen Politik eine Rolle zu spielen. Es ist also ganz falsch, Fliege und Biene beide auf Assur zu beziehen und die Relativsätze als Glossen auszuscheiden (Bhl Gr), was schon durch das Metrum verboten wird. — v. 19. Fliege und Biene besetzen in feindlichen Schwärmen das judäische Land; nach Insektenart in den von schroffen Felswänden (בְּתוֹת cf. 5, 6 בָּתָה) begrenzten Bachtälern (נְחָלִים) oder Felsenritzen (נְקִיקֵי הַסְּלָעִים cf. Jer 13, 4. 16, 16) oder Dornenhecken (נָעֲצוּצִים cf. 55, 13) sich einnistend. Das metrisch isolierte וּבְכָל הַנַּהֲלֹלִים könnte der Rest eines weiteren Siebeners sein, da der Abschnitt (v. 18 ff.) sonst überall Siebenerpaare zeigt, auch נַהַל „Tränkplatz“ ein andres Subjekt als Fliegen und Bienen erwarten läßt; andernfalls wäre ובכל הנהללים eine Variante zu ובכל הנעצוצים. — v. 20. Mit בַּיּוֹם הַהוּא wird in loser Anknüpfung ein neues Unheilsbild eingeführt. Jahve selbst (אדני) rasiert den Volkskörper (cf. 1, 5) mit riesigem Schermesser — lies mit Duhm בַּתַּעַר — kahl ab. Das Messer ist das assyrische Schwert, das Gott, nicht Achaz (cf. 2 Reg 16, 7 f. Del Di Ki) jenseit des Euphrat (בְּעֶבְרִי נָהָר) gedungen hat. Während עֶבְרִי נָהָר hier, von Palästina aus gesehen, das osteuphratische Gebiet ist (cf. Jos 24, 2 f. 14 f. 2 Sam 10, 16. 1 Reg 14, 15), bedeutet im Perserreich עבר נהרא (Esr 4, 10. 11. 16 f. 20. 5, 3. 6 u. ö.) = עֵבֶר הַנָּהָר (1 Reg 5, 4. Esr 8, 36. Neh 2, 7. 9. 3, 7) die westeuphratische Provinz Syrien, deren Gebiet schon bei Assarhaddon als *'êbir nâri* vorkommt. In במלך אשור liegt für תער wieder eine glossierende Deutung vor (cf. v. 4^b. 5^b. 17^b). Das geschorene Haupthaar samt Bart ist Zeichen der Schande (2 Sam 10, 1 ff.), noch mehr daß auch das Haar der Scham, euphemistisch durch שַׂעַר הָרַגְלַיִם (cf. 36, 12) ausgedrückt (Kimchi), abrasiert wird. — v. 21. Hier wird והיה ביום ההוא (cf. v. 18) trotz seiner unschönen Breite durch das Metrum gehalten; wieder wird ein neues Bild lose angefügt. Ein Mann mit einer jungen Kuh (cf. Gen 15, 9 עֶגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת) und zwei Stück Kleinvieh, am ehesten Ziegen, ist ein Bild traurigster Armut; die Weide gibt keinen Ertrag für Herden mehr her, weil alles verwüstet ist; mit חָיָה (cf. 2 Sam 12, 3. 1 Reg 18, 5) ist hier nicht die Aufzucht, sondern die mühsame Lebenserhaltung der noch übrigen Tiere gemeint, die als weiblich alle drei zur Milchgewinnung da sind. Die Milch reicht kaum zur Lebensfristung der Menschen hin. — v. 22. Darum muß v. 22^a eine falsche Glosse sein (Bd Ki Bhl Box), von der in 𝔊 [כי] יאכל חמאה noch fehlt; denn „aus Überfluß an Milchertrag (מֵרֹב עֲשׂוֹת חָלָב)“ ist der Mensch wahrlich nicht zur Dickmilch (cf. v. 15 חֶמְאָה) als Speise gezwungen, sondern gerade aus Mangel an Getreide, weil die Äcker verwüstet sind. Diesen Sinn muß v. 22^b haben, wo mit Rücksicht auf v. 15 das Wortpaar חֶמְאָה וּדְבַשׁ als Speise des verwüsteten Landes wiedererscheint. Mit dem Rest — כֹּל־הַנּוֹתָר muß hier zwei Versfüße enthalten — ist angedeutet, daß die Hauptmasse in die Verbannung

geschickt wird. — v. 23. Da hier die Schilderung des verwüsteten Landes an Weinberg (v. 23 f.) und Acker (v. 25) fortgesetzt wird, ist statt des neu anhebenden והיה ביום ההוא (cf. v. 18. 20. 21), das metrisch überzählig ist, besser וְהָיָה für das folgende יהיה zu lesen. Auch das beste Weinbergsland, wo man die kostbarsten Reben anpflanzt, ist verödet. Als Beispiel dient ein Areal für 1000 Weinstöcke, von denen jeder einen Silbersekel, also c. 2,50 M. kostet. Zu Burckhardts Zeit (Burckhardt, Syrien 86), also vor 100 Jahren, kostete die gute Rebe 1 Piaster (c. 20 Pf.). Es verfällt den Disteln und Dornen (5, 6); der Artikel לַשָּׁמִיר וְלַשַּׁיִת verbietet zu übersetzen: „wird zu D. und D.“ (Ges Ew Di-Ki gg Del Kn). — v. 24. Disteln und Dornen machen das Weinbergsland auch als Weide unmöglich, nur zur Jagd „mit Pfeilen und Bogen“ ist es brauchbar; es sinkt also unter die Kultur der Viehzüchter auf die Stufe der Jäger hinab. v. 24^{b} ist eine nachträgliche Erweiterung des Bildes der Disteln und Dornen auf das ganze Land (כָּל־הָאָרֶץ). — v. 25. Neben das Weinbergsland treten die Berghänge, wo Hackbau getrieben wird. Die „Hacke“ (מַעְדֵּר), wie sie die ägyptischen Hieroglyphen zeigen, ist Vorläufer des Pfluges, an den judäischen steilen Berghängen mit geringer Ackerkrume anstatt des Pfluges gebraucht (5, 6 נֶעְדָּר). Nach der Verwüstung gibt man dies Land preis (לֹא־תֶחְבּוֹא שָׁמָּה), da keine Menschen zum Bebauen mehr da sind, aus Furcht vor שָׁמִיר וָשַׁיִת. Mit מִשְׁלַח שׁוֹר ist nicht die ordnungsmäßige, sondern die Wildweide gemeint (cf. 27, 10 נָוֶה מְשֻׁלָּח), die neben dem Rind auch von einzelnen Schafen — שֶׂה ist Einzahl von צאן — zerstampft werden mag. Es scheint, daß die Bilder aus dem Weinbergslied (5, 1—7) in unserm Abschnitt nachwirken; cf. v. 19 נחלי הבחות : 5, 6 בָּתָה; v. 23 אלף גפן בא״ כ : 5, 2 שורק; v. 23 ff. שמיר ושית : 5, 6 שמיר ושית; v. 25 לא יעדר : 5, 6 הרים . . . יעדרון : 5, 5 למרמס שה : 5, 5 למרמס. Das spricht neben dem unvollkommenen Rhythmus der Verse für Gestaltung des Abschnittes nicht durch Jesaias Meisterhand, sondern durch Schülerhand.

2. Prophet und Volk. c. 8.

a) Das Nordreich. c. 8, 1—4.

[1] *Und Jahve sprach zu mir also: Nimm dir eine große Tafel, und schreibe* T[a] *mit Menschengriffel: Für Raubebald-Eilebeute.* [2] *Und ‘bestelle’*[b] *mir treue Zeugen, nämlich Uria den Priester und Zakarja Sohn Jeberekjas.* [3] *Und ich nahete der Prophetin, die ward schwanger und gebar einen Sohn; und Jahve sprach zu mir also: Nenn ihn Raubebald-Eilebeute.* [4] *Denn ehe der Knabe versteht zu rufen: „Vater“ und „Mutter“ — trägt man Damascus’ Reichtum, dazu Samarias Beute vor dem König von Assurland her.*

a) del צליר. — b) l הָעִידָה. — c) 𝔊𝔗𝔖.

Der ruhig erzählende Abschnitt zeigt den Dreier als stichische Einheit. In v. 1 finden wir einen Vierzeiler, in v. 2 einen Dreizeiler, in v. 3 einen Vierzeiler, in v. 4 einen Fünfzeiler, immer aus Dreiern zusammengesetzt, die in der

Übersetzung nachgeahmt sind. Das Stück enthält zwei Teile (v. 1 f.—v. 3 f.), die beide durch das Stichwort Raubebald-Eilebeute zusammengehalten sind. Beide Teile bedeuten die Aufrechterhaltung des Drohspruchs gegen Damascus und Ephraim (7, 3 ff.), den Jahve trotz des Unglaubens von Achaz nicht zurücknimmt. Doch gilt der Schicksalsspruch „Raubebald-Eilebeute“ dem Könige nicht mehr zum Troste; denn auch er wird in den Untergang mit hineingerissen (v. 5—8). — v. 1. Für Achaz hat Jesaia nach dem Bruch kein Wort mehr; seine Verkündigung gilt der Öffentlichkeit. Den גִּלָּיוֹן gibt 𝔊 mit *τόμος* [A + *χάρτου*] „Codex“ wieder; *α'* mit *κεφαλίς* [= מְגִלָּה „Rolle“ cf. 𝔊 Ez 2, 9. 3, 1 ff.]; *σ'* mit *τεῦχος* „Codex“. Doch ist weder an Rolle noch Codex gedacht, sondern an eine große glattgeschabte Tafel aus Holz oder Leder (cf. 3, 23) zum Aufhängen. Die freie Fläche (גִּלָּיוֹן cf. גלה/) soll mit einem einzigen Rätselnamen beschrieben werden. Hinter כתב, das übrigens Jesaia als der Schreibkunst kundig zeigt (cf. 30, 8), fällt עָלָיו (𝔊 א *ἐκεῖ* = שָׁם) aus metrischen Gründen besser weg. Viel verhandelt ist חֶרֶט אֱנוֹשׁ „Menschengriffel“ (cf. Dt 3, 11 אמת איש Gr), wofür Greßmann, Messias 239 חרט אָנוּשׁ „harter Griffel“ liest. Am einfachsten ist es, nicht mit König 121 an „große, unverbundene Buchstabenformen“, sondern mit Stade in ZAW 26, 135 an den Gegensatz zu מִכְתַּב אֱלֹהִים „Gottesschrift“ (Ex 32, 16) zu denken, wie man im Ägyptischen die hieroglyphisch-hieratische Schrift von der demotischen (Her 2, 36 *δημωτικά*; Diod III, 3, 4 *δημώδη*) unterscheidet (cf. Kuhnert-Festschrift: Von Büchern u. Bibliotheken 1928 S. 10). Die „Gottesschrift“ war gewiß in altertümlichen Buchstaben, die Schrift mit „Menschengriffel“ in Cursiva geschrieben, die jedermann zu lesen gewöhnt war (cf. Bhl Ki). Mit Elhorst in ZAW 35, 98 ff. bei חֶרֶט אֱנוֹשׁ an Miniaturschrift auf großer Tafel zu denken, um das Auffallende dergestalt hervorzuheben, ist unbegründet; denn die Tafel sollte gewiß schon von weitem den Rätselnamen leserlich machen. Sie könnte im Tempel oder auf offenem Platz (cf. v. 2) aufgehängt worden sein. Das Schicksalswort lautet: מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בָּז, wobei לְ als Kolon oder auch als Widmung (Kg Gr) verstanden werden kann. Der Doppelname ist augenscheinlich symmetrisch gebaut, so daß wegen des Participiums חָשׁ auch מהר = מְמַהֵר ein Participium sein muß (Di-Ki Kg). „Es kommt bald Beute, es ist eilig Raub.“ Wer die Beute macht, wo sie gemacht wird, bleibt zunächst dunkel, wodurch die Unheimlichkeit des Namens erhöht wird (cf. Dr Del gg Di-Ki). — v. 2. Die Form וְאָעִידָה „und ich will mir Zeugen nehmen“ (Di-Ki Kg), gibt keinen Sinn, so daß mit 𝔊𝔗𝔖 וְהָעִידָה als Imperativ in Fortsetzung des Gotteswortes zu lesen ist (Hi Sta Gu Du Ma Gr). Gott will für den Inhalt und Zeitpunkt seines Spruches zwei zuverlässige (נֶאֱמָנִים) Zeugen, wobei die Zeugenzweiheit (Dt 17, 6. 19, 15) ihre Aussage rechtsgiltig macht. Ihr Zeugnis soll vor dem Könige gelten, mit dem Jesaia gebrochen hat, dessen Hofmänner aber beide sind. Beide sind keineswegs Anhänger Jesaias (cf. Bhl Gr); denn der Hohepriester Uria erwies sich kurz darauf als willfähriger Diener seines königlichen Herrn, als er auf Achaz' Befehl nach dem aus Damascus übersandten Modell

einen assyrischen Feldaltar für die königlichen Vasallenopfer im Tempelvorhof Jerusalems aufstellte (2 Reg 16, 10 f.). Zakarja b. Jeberekja aber darf als Schwiegervater des Königs angesprochen werden (2 Chr 29, 1), der deshalb dem Hofe nahe stand. Er hat natürlich nichts mit dem Propheten זכריה zu tun, der nach Esr 5, 1 (cf. Neh 12, 4. 16) ein Sohn ʿIddos war, also wohl versehentlich zu einem Sohne Berekjas b. ʿIddo gemacht worden ist (Zak 1, 1. 7), auch nicht mit dem Verfasser von Zak 9—11 (gg Kg a), noch weniger mit dem Priester Zakarja b. Jojadaʿ (2 Chr 24, 17 ff.), obwohl er mit ihm verwechselt worden ist. Gerade das Zeugnis dieser beiden Männer aber, daß Jesaia damals so und so gehandelt habe, muß von Gewicht für den König sein. — v. 3. Ziemlich gleichzeitig mit dieser Handlung gibt Jesaia einem damals geborenen Sohne denselben Namen „Raubebald-Eilebeute“. Fraglich ist, ob "וְאֶקְרַב וג Plusquamperfektum (Vtr Ko Ges Du Ma) oder Aorist sein soll. Im ersten Falle könnte die Empfängnis des Kindes Monate vor der Aufrichtung der Tafel liegen, die Geburt etwa gleichzeitig damit; im zweiten fallen Empfängnis und Geburt nach dem Tafelspruch. Da in klassischer Sprache für das Plusquamperfektum ein Zustandssatz (sc. וְאָנֹכִי קָרַבְתִּי) zur Verfügung steht, ist וָאֶקְרַב besser aoristisch zu fassen (cf. Di-Ki Elhorst Bhl Gr), so daß die Geburt des Knaben etwa dreiviertel Jahr nach dem Tafelspruch erfolgt, also c. 734 v. Chr. fällt. Die Bezeichnung von Jesaias Frau als נְבִיאָה deutet schwerlich auf Prophetengabe bei ihr (Ra Grot), sondern ist nach מַלְכָּה: מֶלֶךְ zu verstehen, so daß er selbst sich damit als נָבִיא ausdrücklich bekannt gibt, während Amos die נְבִיא-Würde von sich abwies (Am 7, 14). In Jesaias Zeit ist der רֹאֶה, der Jesaia eigentlich war, mit dem נָבִיא zusammengefallen (1 Sam 9, 9), ohne daß Jesaia zur Zunft der בְּנֵי נְבִיאִים gehört hat. Der Name des Kindes wird auf göttliche Eingebung zurückgeführt, wie es auch bei Schearjaschub (7, 3) zu denken ist. Wie Hosea (c. 1), so gibt Jesaia als Vater, nicht wie beim vaterlosen Immanuel die Mutter den Namen. Er ist mit dem Rätselspruch der Tafelschrift identisch, bedeutet also dasselbe, so daß Jesaia durch Monate hindurch von demselben Hauptgedanken erfüllt war. Er klingt noch 20 Jahre später in ihm nach (10, 5). — v. 4. Jetzt, unmittelbar vor der Erfüllung des Rätselspruchs, erfolgt die Deutung. Während nach dem Immanuelspruch (7, 15) die Verwüstung Judas noch ein paar Jahre Zeit hat, steht die Verwüstung von Damascus und Samaria noch im Geburtsjahr von Maherschalal-Chaschbaz bevor; denn אֲבִי וְאִמִּי sind die ersten artikulierten Kinderlaute. Wie oben (7, 8ª. 9ª), so gelten hier Damascus und Samaria als Repräsentanten ihrer Länder Aram und Ephraim; der חֵיל דַּמֶּשֶׂק ist hier nicht das „Heer“ (2 Sam 24, 2. 2 Reg 18, 17), sondern das „Vermögen“ (10, 14. Gen 34, 29. Dt 8, 17 f.), wie aus dem Parallelbegriff שָׁלָל „Beute“ sowie aus dem Verbum נָשָׂא erhellt, das mit unbestimmtem Subjekte „man“ und mit dem Objekt der geplünderten Reichtümer konstruiert ist. Sie werden vor den König von Assur aus den eroberten Hauptstädten ins Feldlager gebracht (cf. Greßmann, AOTB[1] II N. 270). Jetzt zum ersten Male nennt Jesaia den Assyrerkönig als die Gottesgeißel. Es ist derselbe Tiglat-

pilesar III, dem sich Achaz in die Arme warf, um dem Angriff der Verbündeten zu entgehen. Wirklich brachte das Jahr 734 für Ephraim eine Katastrophe, da Tiglatpilesar III damals die Nordstädte ʿIjjon = *el chijâm* im *merǧ ʿajjûn*, Abel bet Maaka = *âbil*, Janoach, Kadesch = *qades*, nw. vom *baḥr el-chêt* (cf. Jud 4, 6. 11), Chaṣor = *tell churêbe* (Jos 11, 1. 10 f. 13. Jud 4, 2) „nämlich das ganze Land Naphtali", nebst Galiläa und Gilead von Ephraim losriß und die Bevölkerung wegschleppte (2 Reg 15, 29). Bald darauf begann die Einkreisung von Damascus, das i. J. 732 erobert und zerstört wurde. Die Weissagung hat sich also schnell erfüllt; für Achaz bedeutete sie jetzt aber eine Bedrohung auch seines Königtums, die der folgende Abschnitt ausführt.

b) Judäa. c. 8, 5—8.

5 *Aber weiter redete Jahve zu mir nochmals also:*

6 *Weil verachtet dies Volk die Wasser Siloahs, die dahergehn sanft ʿund verrinnend'*[a] *vergehn* T[b],

7 *Drum schau, so bringt der Herr über sie die Wasser des Euphrat, gewaltig und stark* T[c].

Und er steigt über all seine Betten und strömt über all seine Ufer

8a *Und dringt vor in Juda ʿmit Schwall und Drang'*[d], *bis zum Halse er reicht.*

. . . . . .

Und es füllt seiner Flügel Spanne die Breite, Immanuel, deines Landes.

a) cjg וּמָשׂוֹשׂ לְאַט. — b) del את רצין ובן רמליהו. — c) del את מלך אשור ואת כל כבודו. — d) l שִׂמְחָה וְעָבֹר.

Das kleine Stück zeigt starken Wechsel des Metrums. Nach den einleitenden Worten (v. 5) folgen zunächst zwei Achter (v. 6$^{ab\alpha}$. — v. 7), dann zwei Doppeldreier (v. 7^{b}. 8^{a}), von denen der zweite (v. 8^{a}) in einen Sechser aufgelöst ist. Der letzte Vers (v. 8^{b}) ist ein Siebener. Er steht metrisch isoliert, aber auch sachlich, da das Bild des Stroms hier durch das eines Riesenvogels ersetzt ist, so daß vorher ein Siebener mit der Einführung dieses Bildes ausgefallen sein wird. Inhaltlich bringt der Abschnitt die wirkungsvolle Ergänzung zu v. 1—4; denn auch Juda wird nun in die Drohung einbegriffen. — v. 5. Der Spruch steht wie 7, 10 in loser Anknüpfung neben dem ersten (v. 1—4). Auf עוֹד scheint besonderer Nachdruck zu liegen, da nunmehr auch Judäa an die Reihe kommt. — v. 6. Mit יַעַן כִּי (cf. 3, 16. 7, 5. 29, 13) wird der Vordersatz zu v. 7 eingeleitet. Das zornige הָעָם הַזֶּה „*iste populus*", das übrigens einen Versfuß bildet, statt des klagenden עַמִּי (1, 3), bevorzugt Jesaia (6, 9. 8, 11 f. 9, 15. 28, 11. 14. 29, 13 f.), da auch Juda sich Jahve ganz entfremdet hat. Dieses Volk, nämlich das judäische, hat verachtet die Wasser Siloahs. Wie der Artikel הַשִּׁלֹחַ zeigt (cf. 𝔊 *τὸ ὕδωρ τοῦ Σιλωα*[*μ*]), ist שִׁלֹחַ „Sender" appellativisch gedacht; zur Nominalform cf. קִיטוֹר, נִיחוֹחַ, נִיצוֹץ (Lagarde, NB S. 182). Gemeint ist ein Wasserabfluß, der vermutlich von einer Quelle herkommt. Da nun die einzige nennenswerte Quelle Jerusalems der Gichon ist

(1 Reg 1, 33. 38. 45. 2 Chr 32, 30. 33, 14), an dessen Gleichheit mit der heutigen Marienquelle oder Stufenquelle am Ostfuße des Südosthügels kein ernstlicher Zweifel bestehen kann, so wird הַשִּׁלֹחַ (cf. Neh 3, 15 בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח) eben diese Quelle entwässern. Nun fragt es sich, ob der Entwässerungskanal unterirdisch durch den Südosthügel lief oder etwa oberirdisch am Ostrande des Südosthügels mit naturgegebener Südrichtung. Über das unterirdische Kanalnetz, das von der Gichonquelle ausgeht, haben die Ausgrabungen genügendes Licht verbreitet (Vincent in RB 1911. 1912. — id. Underground Jerusalem; Baumann in ZDPV 1913 S. 1 ff.; Weill, La cité de David 1920; Dalman in PJ 14, 47 ff. [1919] cf. PJ 26, 30 ff.). Darnach haben bereits die vorisraelitischen Kanaanäer von der Quelle aus einen Kanal westlich in den Felsen getrieben, zu dem von der Hügeloberfläche ein Schachtkanal führt, um das Wasser des Quertunnels von oben her schöpfen zu können. Viel bekannter ist der sogenannte Siloahtunnel, der, gleichfalls von der Gichonquelle aus, das Wasser in südwestlicher Richtung mit einer S-Windung quer durch den Südosthügel führt, bis er an dessen Westfuße in den Siloahteich einmündet, von dem ein Rest noch heute sichtbar ist. Von beiden käme für Jesaias „Siloah"kanal höchstens der kanaanäische in Betracht, da der sogenannte Siloahtunnel mit Sicherheit auf Hizkia (720—692) zurückzuführen ist (2 Reg 20, 20. 2 Chr 32, 30), also erst nach d. J. 735/4 gebaut ist. Da indessen die Wasser Siloahs ein sichtbares Symbol der gottgeschenkten Lebensader Jerusalems sein sollen, empfiehlt es sich nicht, an den kanaanäischen Tunnel, ein Werk von heidnischer Menschenhand, zu denken. Sondern abgesehen von den unterirdischen Tunneln führte von der Gichonquelle südwärts außen am Ostrande des Südosthügels ein offener, von Masterman (cf. PEFQ 1902 S. 35 ff.) entdeckter Kanal, der einst wahrscheinlich in einen alten Teich mündete, aber schon vor der Einmündung zur Berieselung der Königsgärten verwandt werden konnte, die wir am Ostfuße des Südosthügels anzunehmen haben. Dieser Kanal hat „Anspruch darauf, ... als der erste Versuch zu gelten, das Gichonwasser nach dem Südende des Burghügels zu führen und zugleich auf dem Wege dahin durch seitliche Öffnungen, die sich schließen ließen, für die Bewässerung des Gemüselandes im Tale bequem nutzbar zu machen" (Dalman, a. O. 14, 56. 58 ff.). Dieser Kanal Mastermans ist später durch einen in höherer Parallele laufenden Kanal, den Schick i. J. 1886 entdeckt hat (cf. ZDPV 11, 33 f.), überflüssig gemacht worden. „Er läuft südwärts am Ostrande des Burghügels in vielen kleinen Windungen entlang, teils völlig im Felsen, teils mit Steinplatten gedeckt. Er ist 1,67—1,82 m hoch und 45—60 cm breit" (Dalman, a. O. S. 53). Vincent hält ihn für nicht viel älter als den Hizkiakanal. Das würde zu Achaz' Zeit passen, so daß man bei Jesaias Siloach am besten an Schicks Kanal denkt, ohne Mastermans Kanal auszuschließen (cf. PJ 26, 48 f.). Wegen des geringen Gefälles konnten die Wasser des einen wie des andern Kanals als „sanft fließend" (הַהֹלְכִים לְאַט cf. Gen 33, 14. 2 Sam 18, 5) passend bezeichnet werden. Dazu gehört aber in Fortsetzung der Beschreibung nach Giesebrechts ausgezeichneter

Vermutung (Theol. St. u. Kr. 1888 S. 222 ff.) das folgende, als וְמָשׂוֹשׂ zu punktierende Wort. Die Übersetzung: „Und Freude herrscht vor Reṣin und dem Sohne Remaljas“ gibt keinen Sinn; denn weder hatten die Judäer Ursache zur Freude vor den verbündeten Gegnern (gg Ges Ew Sta Kue Kg), noch hatten diese angesichts ihres nahen Untergangs solche Ursache (gg Hier Hofm). Man muß משוש also von √משש = √מסס „zerfließen“ ableiten (Hi), aber nicht an die Angst vor Reṣin und dem Sohne Remaljas denken (Hi Di-Ki Gu Du Chey), was statt את ein מאת oder מפני fordern würde, sondern מסוס als absoluten Infinitiv auf das zerfließende Wasser des Siloahkanals beziehen (Gies), das „abwärts in die Gärten rinnt und sich so verläuft“. Dann ist ״את רצין ובן רמ״ eine Glosse (Gies Gu Mow cf. 7, 4b. 5b. 17b), die die Wasser Siloahs ganz falsch auf die Verbündeten als die geringere Gefahr gegenüber der größeren des assyrischen Euphrat deutet. Der wahre Sinn der Siloahwasser ist nicht ihre Bedeutung als Wasserader im Falle der Belagerung (gg Dalman, a. O. S. 59), auch nicht die Herrschaft des Davidshauses (Ges Ew Del), das ja gar nicht verachtet wird, auch nicht der äußerlich unscheinbaren Macht Jahves (Löhr), sondern die aus verborgener Tiefe quellende Lebensader Jerusalems, die auf Jahve als den Herrn des Zionsberges zurück geht (Di-Ki Du Bhl) und im Gegensatz zu künstlichen Cisternen steht (Gr). Jahve, der mit dem Gichonquell die Daseinsbedingung Jerusalems geschaffen hat, hätte als Schutzherr der Stadt Glauben verdient, so daß man sich auf keine irdische Macht verlassen durfte. Anstatt dessen wenden sich die Judäer an Assur, sich selber zum Verhängnis. — v. 7. Für וְלָכֵן ist nach 29, 13 : 14 aus metrischen Gründen לָכֵן zu lesen, da לָכֵן הִנֵּה den ersten Versfuß des Achters bilden muß, um nicht עֲלֵיהֶם (Bhl) zu streichen. An Stelle der verachteten Wasser Siloahs macht der Herr (cf. 7, 14. 20 אדני) den Euphrat (7, 20) zum vernichtenden Schicksalsstrom, so daß sie die gerufenen Geister nicht wieder loswerden. Seine Fluten, die עֲצוּמִים nach der Energie, רַבִּים nach der Zahl heißen, die am gewaltigsten zur Schneeschmelze im Frühling sind (Strabo 16, 1, 9. Tac. ann. 6, 37), sind das Bild des Assyrerheers, das im Frühling (cf. 2 Sam 10, 1) über den Euphrat nach Westen aufzubrechen pflegte, obwohl die Glosse (v. 7aγ כבודו · · · את מלך), die das Bild stört (Du), nicht von Jesaia stammt (Dereser u. a. gg Del Ew). In prächtiger Schilderung sehen wir den Euphrat all seine gegrabenen Betten (אֲפִיקָיו), die alten und die neuen, und alle Ufer (גדותיו von גְּדָיָה* cf. Jos 3, 15. 4, 18. 1 Chr 12, 16) überschreiten. Er verwandelt sich in einen riesigen See, der die Verbindung mit dem Mittelmeer sucht und Judäa unter Wasser zu setzen droht, wobei hinter וְחָלַף (√חלף „nachrücken“) die Perfekta שטף ועבר, falls man nicht ״וְשָׁטַף וע״ lesen will (18 Mss), in absolute Infinitive (שָׁטֹף וְעָבֹר „strömend und überschwemmend“) zu verwandeln sind. Mit עַד צַוָּאר יַגִּיעַ scheint ein sprichwörtliches Bild verwandt zu sein, das hier auf den ertrinkenden „Juda“ als Volkseponymus bezogen ist. — Hinter diesem geschlossenen Bilde wirkt v. 8b fremdartig; denn hier ist nicht vom Euphratstrom, sondern von einem Riesenvogel die Rede, dessen ausgespannte Schwingen (מְטוֹת כְּנָפָיו) Immanuels Land

überdecken. Gehört v. 8b überhaupt in unsern Zusammenhang und spricht nicht von göttlichem Schutze des Landes (Ma Gr), wobei Marti und Gray v. 8b. 9 f. zu Unrecht als nachexilisches Fragment fassen wollen, so hat man vor v. 8b einen ausgefallenen Siebener anzunehmen, der Assur mit einem über Judäa kreisenden Raubvogel vergleicht (cf. Hos 9, 1). Immanuels Land erklärt sich aus c. 7, 10—17, wo der junge Immanuel gleichfalls in heimgesuchtem Lande aufwachsen soll. Die Lesung כִּי עִמָּנוּ אֵל (cf. v. 10) für עמנו אל [ארץ]ך und die Athetierung des so gewonnenen Kausalsätzchens (Du Chey Gr Meinh), das im Unterschiede von v. 10 gar keinen Sinn hat, halte ich nach wie vor für falsch (cf. GBÜ S. 35 A. 2). Auch das bloße עמנו אל als Anfang von v. 9 (𝔊א$^{c.a}$ [= Lucian] Roo Brd Gies Guthe Gr) wirkt sehr hart; vielmehr ist das Stichwort עִמָּנוּ אֵל wahrscheinlich der Grund, weshalb das Fragment v. 9 f., das aus andrer Zeit stammt, hinter v. 8b eingeschoben wurde. Die Apostrophe an Immanuel zwingt nicht zu der Annahme, daß das Wunderkind schon geboren ist; denn Judäa ist das Land auch des erst noch verheißenen Königs. Jesaia hält also die Immanuelweissagung aufrecht, wonach das verheißene Wunderkind in früher Jugend eine Katastrophe seiner judäischen Heimat erlebt (7, 15. 17). Er tut es wahrscheinlich in dem Augenblicke, als Achaz die Euphratwasser citierte, um von Ephraim und Aram befreit zu werden. Alle diese kleinen Völker sollen eine Beute Assurs werden, nur daß in Judäa der verheißene Immanuel samt dem in ihm verkörperten Israel Gottes wie ein Phönix aus der Asche hervorgeht.

c) Der Völkerplan. c. 8, 9 f.

9 *'Erkennt'*[a] *es, ihr Völker, und erschreckt!* *Lauscht auf, alle Fernen der Erde!*
Gürtet euch nur und erschreckt! *Gürtet euch und erschreckt!*
Plant einen Plan, daß er scheitre, *Führt Rede, die nicht besteht.*
Denn mit uns ist Gott.

a) l c 𝔊 דְּעוּ pr רעו.

H. Schmidt in „Stromata" 1930 S. 3 ff. Diese Strophe enthält drei Doppeldreier, dazu כִּי עִמָּנוּ אֵל als Abgesang. Inhaltlich fällt sie aus dem Rahmen des übrigen Kapitels. Denn während sonst überall Israel bedroht wird, ist es hier die Völkerwelt, die einen Plan gegen den Gott Israels schmiedet. Während sonst das Gericht bevorsteht, wird hier das Heil erwartet, das im Namen Immanuel verbürgt ist. So fällt der Abschnitt aus dem Rahmen (cf. Bd in ZAW 41, 171). Jesaianisch ist er in jedem Zuge (gg Sta Hackm Ma Bd), so daß Unechtheit ausgeschlossen ist (Schm). Doch gehört er in andern Zusammenhang, nämlich wo Jesaia mit dem Thema der Völkerwelt ringt (cf. 17, 12 ff.), also vermutlich in das Buch der Völkerreden (c. 13—23), das im großen und ganzen der mittleren Periode seiner Wirksamkeit angehört (c. 721—710). Durch das Stichwort כִּי עִמָּנוּ אֵל ist das Stück mit dem Immanuelthema (8, 5—8) verbunden worden. Die ursprüngliche Stellung läßt sich nicht mehr ausmachen, für Anschluß an 7, 9 (Fullerton in JBL 43, 253 ff.) spricht nichts, da es sich in c. 7, 1—9 nicht um die Völkerwelt handelt. Am

ehesten empfiehlt sich die Verbindung mit c. 17, 12—14 (cf. Schm). — v. 9. Das erste Wort (רֵעוּ) ist schwierig, die Punktierung *rō'ū* denkt nicht an √רעע „böse sein", sondern an aramaisierendes רעע = hb רצץ „zerschmettern" (cf. ψ 2, 8), das aber bei Jesaia befremden würde. Besser wäre רֳעָדוּ „erzittert", Schmidt vermutet רִיעוּ „blast Alarm". 𝔊 *γνῶτε* liest דְּעוּ „erkennt es", wobei das Objekt der Erkenntnis in der Gotteserscheinung zu liegen scheint, die den Schrecken bringt; cf. ψ 14, 4 (הֲלֹא יָדְעוּ): v. 5 (שָׁם פָּחֲדוּ). Da der zweite Halbvers (v. 9$^{a\beta}$ הַאֲזִינוּ) gleichfalls mit einem Verbum der Wahrnehmung beginnt, von Wellhausen freilich durch הַאֲזֹרוּ, von Schmidt durch הָאֲזִנוּ „rüstet euch" sic ersetzt, scheint 𝔊 das Echte erhalten zu haben (Guthe Ma Chey Gr Bd gg Schm). Der Prophet vergegenwärtigt sich einen „Gottesschrecken" (Gen 35, 5 חתת אלהים), der die Völker erschüttert. Das dreimalige וְחֻתּוּ steht für intransitives וְחֹתּוּ. Die angeredeten Völker sind nicht auf Palästina beschränkt, sondern schließen die Fernen (cf. 10, 3. 17, 13. 30, 27; zu מרחקים cf. G.K.^{28} § 93^{pp}) der Erde ein. Jesaia macht die Völkerwelt zu Zeugen einer göttlichen Manifestation (cf. 18, 3). Doch kennt er auch eine gottfeindliche Völkerwelt. Sie mögen sich zum Kampfe gegen ihn gürten (ψ 93, 1); der Schrecken wird sie doch in seiner Theophanie ereilen; ihr Plan gegen ihn muß zerscheitern (וְתֻפָר), wobei עֲצוּ (Jud 19, 30) von √עוץ kommt, das sich zu √יעץ verhält wie √טוב : √יטב. Dem Völkerplan steht der unverbrüchliche Gottesplan (5, 19. 14, 26. 28, 29) gegenüber. Die geführten Reden beziehen sich auf gottfeindliche Bündnisse (cf. Hos 10, 4 דְּבָרִים דְּבָרוּ), die so wenig bestehen (cf. 7, 7 תָּקוּם) wie das von Reṣin und Peḳach (7, 7). Der Grund für ihr vergebliches Unterfangen gegen das Gottesvolk ist seine Verbindung mit Gott (כִּי עִמָּנוּ אֵל). Origenes' ἑβραϊκὴ λέξις las *'Εμμανουήλ* (𝔊 Q^{mg}) wie v. 8; 𝔊 *μεθ' ἡμῶν ὁ θεός* hier wie dort; wobei v. 8 *μεθ' ἡμῶν ὁ θεός* von Lucian (א$^{c.a}$) fälschlich zu v. 9 gezogen ist. Indessen will v. 8 mit *'Εμμανουήλ*, v. 10 mit 𝔊 *μεθ' ἡμῶν ὁ θεός* wiedergegeben sein. Der messianische Eigenname ist hier in seinen Sinnwert aufgelöst (cf. 7, 3 שְׁאָר יָשׁוּב: 10, 21); an das messianische Kind ist nicht unmittelbar mehr gedacht, wohl aber wird der Gedanke der Gottesgemeinschaft als Losung des Gottesvolkes aufrecht erhalten. Der Umfang des Gottesvolkes, das mit den Namen Immanuel (7, 14) und Schearjaschub (7, 3) angedeutet ist, bleibt hier unbestimmt. Man könnte denken, daß Jesaia hier wie anderswo (10, 5 ff. 14, 24 ff. 17, 12 ff.) auf die Rettung ganz Judas gehofft habe (Giesebrecht, Beiträge z. Jesaiakritik S. 79). Das ist augenscheinlich in Hizkias erster Zeit (c. 720—713) der Fall gewesen (s. zu c. 10, 5 ff.), bis auch dieser König durch sein Bündnis mit den Nachbarvölkern die Hoffnungen des Propheten enttäuschte.

d) Die Verschwörung. c. 8, 11—15.

11 *Ja[a], Also sprach zu mir Jahve unter dem Druck der Hand,*
'Mich zu warnen'[b] den Weg zu gehen, den dieses Volk da geht:

12 *Nennt nicht Verschwörung, was immer dies Volk Verschwörung nennt,*
Und was es fürchtet, das fürchtet nicht, und 'wo es erschrickt'[c], erschrecket nicht.

13 *Mit Jahve der Heere,* *'mit ihm verschwört euch'* [a],
Er selbst sei eure Furcht *und 'euer Erschrecken'* [e].

14 *Und er wird* [T f] *zum Felsen des Falls* *'für Israels Haus'* [g],
'Und wird' [h] *zu Sprengel und Fangholz* *für Jerusalems Bürger.*

15 *Und viele drin straucheln und fallen* *und stürzen, geprellt und gefangen.*

a) 𝔊 om כִּי. — b) l וַיִּסְרֵנִי cf 𝔊? — c) ins וּמַעֲרָצוֹ. — d) l prb אֹתוֹ תַקְשִׁירוּ. — e) l וּמַעֲרַצְכֶם. — f) del למקדש et ולאבן נגף ו. — g) l לְבֵית יִשְׂרָאֵל cf 𝔊 *ο δε οικος Ιακωβ.* — h) ins prb וְהָיָה mt c.

Der kleine Abschnitt ist voll textlicher und inhaltlicher Schwierigkeiten. Das Versmaß ist schwer erkennbar, der Rhythmus unüberhörbar. v. 11 weist ein Fünferpaar auf; v. 12 zwei Sechser, den ersten mit zwei Cäsuren, den zweiten mit der einen des Doppeldreiers; v. 13 ist ein Doppelvierer, wenn man nicht lieber an ein Fünferpaar denken will, das wahrscheinlich auch in v. 14 vorliegt. Der zu beobachtende Versparallelismus darf zur Textherstellung mit in Anspruch genommen werden. — v. 11. Das unbegründete כִּי fehlt in 𝔊, kann aber als Beteuerungspartikel (2, 12. 3, 1. 8. 15, 1) verstanden werden. Der Ausdruck בְּחֻזַּקַת הַיָּד erinnert an Jahves יַד חֲזָקָה (Ex 3, 19. 6, 1. 13, 19. 32, 11. Num 20, 20. Dt 4, 34. 5, 15. 6, 21. 7, 8. 9, 26 u. ö.), so daß man an den Druck der göttlichen Hand zu denken hat. Duhm hat die Meinung aufgebracht, als sei hier an hypnotische Vorgänge zu denken, wodurch der Prophet willenlos dem göttlichen Einfluß unterworfen worden sei. Wenn nun auch nach Ez 3, 14 (Ra Bhl) an einen ekstatischen Zustand gedacht sein mag, weshalb היד „die [bewußte] Gotteshand" statt יָדוֹ gewählt ist, so doch keinesfalls an einen bewußtlosen, sondern stark sittlichen Zwang. Ist וְיִסְּרֵנִי richtig punktiert, so ist es 3. *m. sg. Impf. Qal* von √יסר (Hos 10, 10; cf. Jes 44, 12 יְצָרָהוּ von √יצר) mit Ersatz des ersten Radikals durch Schärfung des zweiten: „um mich zu warnen". Andre Punktierung, sei es 3. *m. sg. pf. Pi'el* וְיִסְּרַנִי oder 3. *m. sg. impf. Hiph* וְיַסְרֵנִי (cf. 𝔊 *απειθειν*), ist unnötig. Wieder handelt es sich wie v. 6 (הָעָם הַזֶּה) um Auseinandersetzung mit der Volksmeinung. — v. 12. Jesaia ist hier, wie die pluralische Anrede zeigt, mit seinem Jüngerkreis zusammengefaßt, dem wir auch in v. 16—18 begegnen gegenüber dem Volke, das fortwährend von קֶשֶׁר „Verschwörung" spricht. Der politisch gefärbte Begriff קֶשֶׁר (2 Sam 15, 12. 1 Reg 16, 20. 2 Reg 11, 14. 12, 21. 14, 19. 15, 15. 30. 17, 4. 2 Chr 23, 13. 25, 27) bezeichnet den Hochverrat. An vage Gerüchte, die von Verschwörungen in Jerusalem umlaufen (Du Di-Ki), ist trotz כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר schwerlich zu denken. Vielmehr wird Jesaias Gesamtverhalten gegenüber Achaz vom Volke als „Verschwörung" bezeichnet, also der Grundsatz des Glaubens (7, 9) gegenüber dem Vertrauen auf Assur (Roo Stu Di) sowie die Gerichtsdrohung angesichts von Achaz' Unglauben. Dem profanen Auge konnte dieser Widerstand gegen die königliche Politik als קֶשֶׁר erscheinen; doch Jesaia samt seinen Jüngern soll sich nicht beirren lassen. Die bekannte Konjektur קֹדֶשׁ „Heiliges" (Seck Lw) für קֶשֶׁר beobachtet richtig den Gegensatz zu v. 13 תַּקְדִּישׁוּ, hat aber in 𝔐 und 𝔊

σκληρόν = קָשֶׁה keine Stütze; auch war für Jesajas Kreis keine Gefahr, in die trüben Heiligkeitsvorstellungen des Volkes zu verfallen (Di-Ki), so daß nicht in קשר, sondern in v. 13 תקדישו ein Fehler steckt. In v. 12b empfiehlt der Parallelismus den Einsatz eines מְעָרְצוֹ (Studer) vor תָּעֹרִיצוּ (cf. 29, 23 „Schrecken empfinden"). Der Gegenstand der vulgären Furcht und Schrecknis ist gewiß noch immer das syrisch-ephraimäische Bündnis (7, 3 ff.). — v. 13. Dagegen soll für Jesajas Jüngerkreis vielmehr Jahve Zebaot als Inbegriff der Heiligkeit und Herrlichkeit (6, 3) Regulator des Verhaltens sein. Mit אֹתוֹ תַקְדִּישׁוּ „ihn sollt ihr heilig halten" scheint Jahve in Gegensatz zu andern Heiligen gestellt zu sein, was Secker, Lowth u. a. in v. 12 zu der Konjektur קֹדֶשׁ veranlaßt hat. Aber vielmehr wird Duhm recht haben, wenn er v. 13 תקדישו nach v. 12 קשר ändert. Er liest תַּקְשִׁירוּ „ihn macht zum Verschwörer", was sachlich auf die richtige Fährte weist (cf. Gr Schm Hackm Bhl), aber die geforderte Übersetzung schwerlich zuläßt. Besser liest man daher אִתּוֹ תִּקְשְׁרוּ „mit ihm verschwört euch", so daß auch das vorhergehende את Präposition, nicht Accusativzeichen ist. Mit Jahve Zebaot sich zu verschwören, bedeutet zwar eine Gerichtsdrohung gegen Achaz' Staatswesen (cf. 7, 10 ff. 8, 5—8), entspricht aber der göttlichen Notwendigkeit. Denn nicht Aram und Ephraim bedeuten מוֹרָא und מערץ sondern Jahve Zebaot, der Schrecken über Judäa bringt, den auch der prophetische Kreis mit durchmachen muß. In קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל „dem Heiligen Israels" ist etwas Schreckliches a *priori* enthalten (Otto, Das Heilige[11] S. 12 ff.), das in seinem Gericht Wirklichkeit wird. An sich entspricht dem der im unkorrigierten תקדישו enthaltene Gedanke (Di-Ki) gut; nur kommt der Gegensatz zu v. 12 weniger gut als mit תקשרו zum Ausdruck. Neben מוֹרָא „Gegenstand der Furcht" liest man nach *α' θρόησις σ' ϑ' κραταίωμα* für מעריץ „Erreger des Schreckens" besser מְעָרָץ „Gegenstand d. Schr." (Du Bhl cf. Rahlfs-Lütkemann in Mitt. d. Septuagintaunternehmens I, 301 A. 323). — v. 14 ist metrisch unvollkommen. Als Parallelvers zu v. 13 erwartet man einen Doppelvierer, dessen zwei Hälften durch die Parallelbegriffe לשני בתי ישראל und ליושב ירושלם abgeschlossen werden. Aber dann ist der erste Vierer gegenüber dem zweiten metrisch überlastet. Mir scheint, daß למקדש „Heiligtum" falsche Variante zu וּלְמוֹקֵשׁ „Fangholz" ist (cf. Brd Gies Du Chey) und daß וּלְאֶבֶן נֶגֶף Variante zu לְצוּר מִכְשׁוֹל [ו]ל ist, so daß der ursprüngliche Text lautet: וְהָיָה לצור מכשול „er wird zum Felsen des Strauchelns, Fallens". In 𝔊, wo in לְמִקְדָּשׁ = *εἰς ἁγίασμα* eine heilvolle Bedeutung gesehen wird (Clv Ew Del a), sind die folgenden unheilvollen Begriffe negiert: *οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι.* Auch לִשְׁנֵי בָתֵּי יִשְׂרָאֵל aber ist metrisch überlastet; auch haben die „zwei Häuser Israels", Ephraim und Juda, kein gutes Parallelglied in der einen Stadt Jerusalem. Man hat daher nach 𝔊אAQII (*ὁ δὲ οἶκος Ἰακώβ*) nur לבית יִשְׂרָאֵל zu lesen, so daß der erste Vierer lautet: *w'hājā' l'ṣûr miksôl l'bêt jisra'él*, der zweite *l'pāḥ ul'môqêš l'jôšēb jerûšalēm*. Die Korrektur von לשני ב" ר" in לאיש יהודה (Sta Ma) als Gegensatz zu ליושב ירושלם greift zu tief in den Text ein. Israel als Gegenbegriff zu יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלִַם scheint weniger Juda oder Ephraim

als das Gesamtvolk zu sein, da Jesaia damals das Nordreich Ephraim (7, 2. 9a) und das Südreich Juda (8, 8) nennt. Gegenüber Juda und Ephraim als politischen Größen ist Israel die religiöse Größe des Gottesvolkes, dessen religiöse Hauptstadt Jerusalem ist. Es ist die göttliche Paradoxie, daß gerade das Gottesvolk und die Gottesstadt an ihrem Gott zu Falle kommen, der seinem Volk zum *σκάνδαλον* wird. 𝔊 kennt *σκάνδαλον* als Übersetzung sowohl von מִכְשׁוֹל (Lev 19, 14. 1 Reg 25, 31. ψ 106, 3) als von מוֹקֵשׁ (Jos 23, 13. Jud 2, 3. 8, 27. 1 Reg 18, 21 u. ö.). während Aquila *σκάνδαλον* regelmäßig für מִכְשׁוֹל und כשל (Rahlfs-Lütkemann in Mitt. des LXX-Unternehmens I S. 269 Anm. 118), dagegen *σκῶλον* „Spitzpfahl“ für מוֹקֵשׁ braucht. An sich ist מִכְשׁוֹל 𝔊 *πτῶμα* der „Anstoß“, מוֹקֵשׁ 𝔊 *κοίλασμα* das „Wurfholz“, פַּח 𝔊 *παγίς* der „Sprengel“ (24, 17), also das *σκάνδαλον* im eigentlichen Sinne; beides Geräte des Vogelstellers, mit dem schon Hosea Jahve vergleicht (Hos 7, 12); doch ist im neutestamentlichen *σκάνδαλον* zusammengefaßt, was in מכשול, מוקש und פח auseinandergelegt ist. — v. 15. Hier liegt ein Sechser mit zwei Cäsuren vor, der ohne Parallelvers ist. Den Mitteln entspricht die Wirkung bei den רַבִּים = *πολλοί*, also der Hauptmasse „unter ihnen“ (בָּם = *ἐν αὐτοῖς* Ew Del Brd), falls man nicht בּוֹ, auf Jahve bezogen, lesen will (Bd Bhl), wobei die Rettung eines Restes vorbehalten bleibt. Auf מִכְשׁוֹל [צור] bezieht sich וְנִכְשְׁלוּ mit den zwei resultierenden Begriffen „fallen und sich die Glieder brechen“; auf פַּח und מוֹקֵשׁ bezieht sich in chiastischer Stellung יִנּוֹקְשׁוּ וְנִלְכָּדוּ. So wird ihr Gott ihr Verhängnis, weil sie den Glauben nicht finden. Insofern erfüllt sich, daß Jahve sich gegen sie verschworen hat, den Ungläubigen zur Furcht und zum Schrecknis.

e) Der Jüngerkreis. c. 8, 16—20.

‘18 *Hier stehe ich selbst und die Knaben, die gab mir Jahve als Zeichen und Wunder*
Von Jahve der Heere in Israel, ihm, der wohnet auf Zions Berg’ a.

16 ‘*Still sitz ich’* b, ‘*verschnürt’ in den Jüngern mein das Zeugnis, die Lehre ‘versiegelt’* c,
17 *Und warte und harre auf Jahve, der barg vor Jakobs Hause sein Antlitz.*

19 *Und wenn sie sprechen zu euch: Fragt nach bei Gespenstern und Wahrsagegeistern* T d*:*
Ja, soll denn ein Volk nicht fragen seinen Gott, solls für Lebende Tote ‘befragen’ e*?*

20 *Zur Lehre und zum Zeugnis: Fürwahr, nach diesem Wort sollen sie sprechen, das keine Zauberkunst hat.*

a) v. 18 trsp ante v. 16. — b) ins אָשֵׁב בָּטֵחַ cf 𝔊 *ἄνθρωποι ἐν ἀσφαλείᾳ* = אשבבטח. — c) l צָרוּר [= צוֹר?] et חָתוּם. — d) del המצפצפם והמהגים mt c. — e) ins חֻדָּרֵשׁ.

Das kleine Stück mit dunkelm Text zeigt doch noch in der gegenwärtigen Gestalt die große Bedeutung, die es für die Geschichte der Glaubensgemeinde hat. Jesaia mit seinen Söhnen (ילדים) weiß sich ins Volk gestellt als Vorzeichen des Künftigen (v. 18). Zugleich erklärt er seine Jünger (לִמוּדִים) zu Trägern seines Zeugnisses und seiner Lehre (v. 16) in dunkler Zeit und bekennt

sich zum Glauben an den zürnenden Gott (v. 17). Er warnt seine Jünger, sich dem Volke zuliebe mit Wahrsagerkünsten abzugeben; denn nur Gott ist Berater seines Volkes. Die Klarheit des Zusammenhangs gewinnt, wenn v. 18 vor v. 16 f. an die Spitze gestellt wird, indem sich Jesaia selber einführt, so daß zwischen v. 16 und v. 17 nichts fehlt (gg Chey). Das Metrum zeigt drei Siebenerpaare: der erste Siebener (v. 16) ist zerbröckelt. Der Sinn von v. 20 ist hoffnungslos verderbt. — v. 18. Mit הִנֵּה (cf. 3, 1), einem neuen Anfang, stellt Jesaia sich mit den יְלָדִים als Wahrzeichen vor. Die יְלָדִים, da sie als Gottesgeschenk bezeichnet und von den לִמּוּדִים (v. 16) unterschieden werden, haben wir nicht in seinen Jüngern (Hier Ra Vtr Brd Bu), sondern in seinen Söhnen (7, 3. 8, 3) zu sehen. Gewiß ist die alte Deutung richtig, daß die Namen שְׁאָר יָשׁוּב, יִשְׁעָיָהוּ (7, 3), מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז (8, 3) ein Programm bedeuten. In Jahve besteht das Heil (יִשְׁעָיָהוּ); diesen Obergedanken hält Jesaia fest. Doch wird nur ein Rest umkehren (שְׁאָר יָשׁוּב), während das Ganze untergeht; und Raubebald-Eilebeute, zunächst ein Symbol für Damaskus und Samaria (8, 1—4), bedeutet eine Drohung auch für Juda. Doch freilich sollen die Namensträger auch durch ihre Haltung Symbole werden, so daß die Prophetenfamilie zugleich der Kern eines Gottesvolks werden soll. Mit לְאֹתוֹת, das im Hebräischen den ersten Siebener schließt, und וּלְמוֹפְתִים, das, doppelt betont, den zweiten beginnt, tritt ein Wortpaar auf, das nach Jesaia (20, 3) besonders im Deuteronomium beliebt ist (Dt 4, 34. 6, 22. 7, 19. 13, 2 f. 26, 8. 28, 46. 29, 2. 34, 11), wobei in אוֹת der Begriff des Wahrzeichens (cf. Jes 7, 10 ff.), in מוֹפֵת der des Beispiels (Ez 12, 6. 24, 24. 27. Sach 3, 8 f. ψ 71, 6) enthalten zu sein scheint, in beiden aber das Wunderbare mitklingt (cf. Ex 4, 21. 7, 9. 11, 10). Die Gottesfamilie steht als Typus und Symbol in Israel, womit wieder das Gottesvolk (v. 14), kein politisches Gemeinwesen bezeichnet wird, sofern in der Schale des *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* ein *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* kraft des Glaubens heranwächst. Der Urheber des alten wie des neuen Israel ist Jahve Zebaot auf dem Zionsberge (cf. 6, 1 ff.). Wie Jesaia ihn im Zionstempel erblickt hat, so glaubt er an seine Tempelgegenwart; auf Zion wird der Grundstein der Glaubensgemeinde gelegt (28, 16). Für Jesaia ist der Tempel als die irdische Wohnung Jahves der Kultusmittelpunkt des alten wie des neuen Israel; darin trägt seine Prophetie einen antiken Zug. Er ist damit der Vater der deuteronomischen Theologie geworden, wo der Zionstempel als einzige Offenbarungsstätte im königlichen Israel gilt. Der Name צִיּוֹן ist von der davidischen Burgstadt des Südosthügels auf die salomonische Palaststadt des Nordosthügels, in deren Grenzen der Tempel lag, schon früh übergegangen. — v. 16. Zu Anfang des Siebeners fehlen zwei Versfüße. Budde hat einen entsprechenden Satz vor v. 17 eingeschoben: לָכֵן אֶחֱרַישׁ „drum will ich schweigen“; doch ist ein Verbalsatz viel nötiger vor v. 16. Nun hat 𝔊 zwischen v. 15 und v. 16 die Worte: *ἄνθρωποι ἐν ἀσφαλείᾳ*, denen hebräisches אִשׁ בֶּטַח (cf. 1 Chr 22, 9. Jes 18, 4 𝔊) oder אִשׁ בְּבֶטַח (cf. Lev 26, 5. Dt 12, 10 𝔊) entspricht. Liest man dafür אֵשֵׁב שָׁקֵט oder אֵשֵׁב בָּטֵחַ, so hat man den erwünschten Anfang von v. 16: „Ich will sitzen in Ruhe“ (cf. 7, 4) oder: „ich will sitzen

in Vertrauen". Jesaia zieht sich aus der Öffentlichkeit in die Stille zurück; seine Glaubenshaltung ist unverändert, doch sieht er sich ganz auf das Warten gestellt (v. 17), da dunkle Zeiten anbrechen. Zu vermutlichem שָׁקַט oder בָּטַח gehören צור und חתום als Fortsetzung. Die imperativische Bedeutung (𝔐) mit Gott als Subjekt, Jesaia als Angeredetem (Del Or) oder umgekehrt (Driver) paßt nicht, da die לִמּוּדִים ersichtlich nicht Gottes, sondern Jesaias Jünger sind; sondern mit Klostermann und Duhm ist צָ[ר]וֹר (cf. G.K.[28] § 67°) und חָתוֹם infinitivisch zu punktieren (Du Gu Gr Schm Kg). In stillem Warten (שקט oder בטח) verschnürt und versiegelt Jesaia sein Testament (cf. Rt 4, 7 תְּעוּדָה) und seine Lehre (תּוֹרָה) in seinen Jüngern. Nicht unter ihnen (Di-Ki), auch nicht durch sie (Hi Ew), sondern in ihnen (Del Du Or) kommt seine תְּעוּדָה und תּוֹרָה zustande; sie sind die lebendigen Schriftstücke, die seine Botschaft enthalten, wobei sich תְּעוּדָה auf sein Weissagungszeugnis (cf. 8, 2 עֵדִים), dagegen תּוֹרָה (cf. 1, 10. 30, 9) auf den Inhalt seiner Glaubenslehre bezieht, was beides von Gott kommt. Das Bild vom verschnürten (cf. 1 Sam 25, 29) und versiegelten (29, 11. Jer 32, 10 ff.) Schriftstück stammt aus der Rechtssprache (Jer 32, 10 ff. cf. Kuhnert-Festschrift 1928 S. 5 f.); die Jünger sind lebendige Zeugnisse für die Wahrheit der prophetischen Botschaft (cf. 2 Cor 3, 1 ff.). So löst sich aus der Volksgemeinschaft die Glaubensgemeinschaft los, während in der hebräischen Antike beide Begriffe zusammenfallen. Es ist ein Vorgang von außerordentlicher Bedeutung in der Geschichte Israels. — v. 17. Nach der Schilderung der Gottesfamilie (v. 18) und des Jüngerkreises (v. 16) bekennt der Prophet seinen persönlichen Glauben, womit er uns einen Blick in sein meist verhülltes Inneres tun läßt. Die Konsecutiva וחכיתי (mit î) und וְקִוֵּיתִי (mit ê cf. G.K.[28] § 75[z]) setzen die Schilderung (v. 16) fort; beide Wurzeln, √חכה cf. a *ḫaka'a* „straffen" (Bhl) und √קוה „spannen", drücken die Sehnsucht des Glaubens aus, der sich nach Gott ausstreckt, so daß Jesaia dem Glaubensbegriff (cf. 7, 9 √אמן) immer neue Seiten abgewinnt. Es ist hier der Glaube an den *Deus absconditus*, „der sein Angesicht vor Jakob verbirgt". Der Weg Gottes mit Jakob, wobei יעקב wie ישראל (v. 14. 18) das gesamte Gottesvolk ist (cf. 9, 7), führt durch Gericht und Zorn, woraus dennoch das Heil hervorgehen soll; Jesaia aber, der jetzt auch selbst Gottes Angesicht nicht mehr schaut, klammert sich im Glauben an ihn. Seine Blicke in die letzten theologischen Fragen, in das *absconditum* und *σκάνδαλον* Gottes (cf. v. 14), sind wundervoll. — v. 19. Während er selbst in die Verborgenheit geht, weist er die Jünger (אליכם) für den Verkehr mit der Menge an. Der Aberglaube ist in der angstvollen Zeit bei dem verzweifelnden Volke aufgewacht, wie immer, wenn der Glaube fehlt. Die יִדְּעֹנִים und אוֹבוֹת, gewöhnlich in umgekehrter Reihenfolge (19, 3. Lev 20, 6. 27. Dt 18, 11. 1 Sam 28, 3. 9. 2 Reg 21, 6. 23, 24) sind hier nicht Wahrsager, sondern Totengeister, da sie als מֵתִים bezeichnet werden. Unter יִדְּעֹנִי „Vielwisser" (von √ידע; cf. bab. *mudû* „Wahrsagegeist" [KAT[3] S. 590 f. Bhl]) und אוב (Hi 32, 19 Schlauch) sind nicht Geräte wie das „Schwirrholz" zu verstehen (gg H. Schmidt im ZAW 41, 253 ff.), sondern eben „Geister". In der Jahvereligion waren sie

verpönt (1 Sam 28, 3), aber von den Schwarzkünstlern gehegt (1 Sam 28, 7 ff. בַּעֲלַת אוֹב) und von der abergläubischen Menge aufgesucht. Sogar die Prophetenjünger wurden mit den Zauberern verwechselt wie der Arzt mit dem Kurpfuscher, als verstünden sie sich auf solche Künste. Die Attribute הַמְצַפְצְפִים „die piependen“ (cf. 10, 14. 29, 4) und הַמַּהֲגִים „die knurrenden“ (31, 4) geben uns eine Anschauung von diesem Bauchrednertum, sind aber, weil metrisch überzählig, wahrscheinlich Zusätze. Der Nachsatz (v. 19b) bringt in rascher Wendung die entrüstete Gegenfrage des Propheten. Hat dies Volk seinen Gott verloren, der sein gegebener Ratgeber ist, daß es sich an Totengeister wendet? Die zweite Vershälfte (v. 19b) scheint nach der jetzigen Textgestalt die Rede der Verführer noch fortzusetzen (Oettli Ma): „Soll nicht ein Volk seine Götter befragen? Für die Lebendigen die Toten?“ Doch wahrscheinlich beginnt hier der Nachsatz mit der Gegenrede des Propheten, was zum Verständnis den Einsatz eines versehentlich ausgefallenen הֲיִדְרֹשׁ (cf. 𝔊 + *τί ἐκζητοῦσιν*) hinter ידרש fordert: „Fragt man bei Toten für Lebende an?“ Der Widersinn der Nekromantie im Bereich der Lebendigen tritt in dieser Frage zutage; denn die מֵתִים existieren zwar in der Unterwelt, aber sie leben nicht, können also von der Lebenssphäre nichts wissen. — v. 20. Man könnte v. 20a inhaltlich zu v. 19 ziehen: „wegen Gotteslehre und Zeugnis“ (cf. 16a), so daß לְתוֹרָה וְלִתְעוּדָה den Inhalt der Frage (v. 19b) beträfen. Doch kann v. 20a auch bloßes Stichwort zu v. 16 sein, so daß wir in v. 20 eine Glosse zu v. 16 hätten: „Betreffend Lehre und Zeugnis“ — so gilt (v. 20b): Nach diesem Worte wird man gewißlich sprechen (Ew Di Du a). Auch dann bleibt v. 20b reichlich unklar, weil der Relativsatz unklar ist. Dieser kann sich in v. 20 nicht wohl auf יאמרו beziehen, da אין־לוֹ, nicht אין־לָהֶם dasteht, müßte sich also auf דָּבָר beziehen. Aber was ist ein Wort, das keine „Morgenröte“ hat? Höchstens doch ein Wort ohne Hoffnung; aber wo steht dies hoffnungslose Wort? In v. 16 nicht, in v. 19 nicht; ob in v. 21 f.? Dann wäre v. 20b zu v. 21 f. zu ziehen (Bhl); ob als Glosse? Doch könnte v. 20 שחר nach arabischem *sihr* als „Zauber“ gedeutet werden, so daß sich das „Wort ohne Zauber“ auf das Prophetentum (v. 16) gegenüber der Zauberkunst (v. 19) bezöge. Mit 𝔊 *περὶ οὗ οὐκ ἔστιν δῶρα δοῦναι περὶ αὐτοῦ* = אֲשֶׁר אֵין לוֹ שֹׁחַד „Bestechungsgeschenk“ ist nichts anzufangen. So muß der wahrscheinlich als Glosse anzusprechende Vers auf sich beruhen.

f) Verzweiflung. c. 8, 21—23aα.

. . . . . .

21 *Und er schreitet drüber, verhärtet und hungrig, und wie ihn hungert, erzürnt er,*
Flucht König und Gott und blickt empor nach oben 22 *und schaut zur Erde:*
Und da ist Angst und Dunkel, drangvolle Nacht und Finsternis ‘ohne Glanz’[a].
23aα *Denn ‘der’*[b] *hat Nacht, ‘wer’*[c] *Drangsal hat.*

a) l c 𝔊 מְנֻדָּה pr מנדח. — b) l prb לֹא pr לא. — c) l לֹא.

Der Siebener ist auch in diesem Fragment erkennbar; doch ist der sachliche Zusammenhang mit dem Vorigen dunkel; inhaltlich liegt eher Verwandtschaft mit c. 7, 18 ff. vor. Wie aus dem jetzt beziehungslosen Suffix בָּהּ (v. 21[a]) hervorgeht, muß vor v. 21 etwas ausgefallen sein, vermutlich ein ganzer Vers, in dem von der Erde die Rede war, über die (בָּהּ) der Verzweifelte geht. Das Fragment schildert die trostlose Lage der Bevölkerung, die von Hungersnot gepeinigt, also vielleicht von Kriegsunheil heimgesucht ist; auch der Schein der Sonne ist in apokalyptischem Dunkel erloschen (cf. 5, 30. Jer 4, 23 ff.). — v. 21. Das Subjekt ist nicht genannt; es muß im verlorenen Anfang des Gedichts genannt worden sein, ist aber leicht in dem verzweifelten Menschen zu finden, der נִקְשֶׁה וְרָעֵב über die Erde geht. Aus dem Hunger entspringt Erbitterung (וְהִתְקַצַּף), die sich in wilden Flüchen gegen Gott und König Luft macht, wobei des Königs Politik als die nähere, Gottes Zorn als die entferntere Ursache des Unheils anzusehen ist. Auf dem Sacrileg gegen Gott und König steht Todesstrafe (cf. Ex 22, 27. 1 Reg 21, 10), so daß der Verzweifelte selbst sein Leben verwirkt. Der wilde Blick zum Himmel, dem der suchende zur Erde folgt, wird von Gott, dem der Fluch gegolten hat, mit nächtlicher Finsternis beantwortet, da er sein Angesicht verbirgt (cf. v. 17). In allen drei Begriffen, dem Hendiadyoin צָרָה וַחֲשֵׁכָה (cf. Gen 15, 12 אֵימָה חשכה), der Genitivverbindung מָעוּף צוֹקָה und dem einfachen [מנדה] אֲפֵלָה ist die Finsternis hervorgehoben, aus der die Angst notwendig entspringt, wie auch in Abrahams Vision sich Schrecken und Dunkel paaren (Gen 15, 12 cf. Jer 4, 23 ff. Die Konstructusform מָעוּף setzt einen stat. abs. מָעוֹף voraus; צוקה (30, 6. Prov 1, 27): √צוק verhält sich wie שובה (30, 15): √שוב. Das Schlußwort מְנֻדָּח „hinausgestoßen“ kann nicht אפלה [„in die Finsternis“] als *acc. loci* regieren; man hat daher mit 𝔊 *ὥστε μὴ βλέπειν* = מִנֹּגַהּ „ohne Glanz“ zu lesen. Das schauerliche Dunkel, in dem alles versinkt, ist wohl das Ende des fragmentarischen Gedichtes gewesen. — v. 23[aα]. Das Sätzchen klingt prosaisch, wie man auch übersetzen mag. „Denn nicht gibt es Finsternis für die, welche Drangsal hat“ ist zudem sinnlos; denn eben sind ja Finsternis und Drangsal eng verknüpft worden. Es bleibt nur übrig, כי לא als כִּי לָהּ „denn der hat F., wer D. hat [1 לָהּ für לָהֶ֫]“ zu fassen. Daß freilich מועף und מוצק Nebenformen zu מָעוּף und צוֹקָה sind, ist doch zweifelhaft; natürlicher wären Participia *Hoph.*: „denn dem ist's finster gemacht, wem Angst gemacht ist“, obwohl ein Verbum √עוף „finster sein“ nicht nachweisbar ist. Daß Jesaia diese Bemerkung geschrieben hat, wird niemand glauben; wir dürfen an den Glossator von 7, 4[b]. 5[b]. 17[b]. 22[a]. 24[b]. 8, 6[b]. 7[aγ] denken.

g) Galiläa. c. 8, 23.

[23] *Für Zebulons Land und Naphtalis Land ʿgibt es'*[a] *Schmach um die erste Zeit,*
Doch Ehre[a] *zuletzt ʿvom Ostjordanland'*[b] *für den Meerweg ʿzum Heidengau'*[c].

a) 1 prb הָתַל et הַכְבֵּ[ר]ד. — b) 1 מֵעֵבֶר. — c) 1 גְּלִילָה גּוֹיִם.

Wieder ein fragmentarischer Spruch von zwei Siebenern, der in eine ganz bestimmte geschichtliche Lage hineinführt, wodurch das Dunkel einiges Licht erhellt. Was den Text betrifft, so hat man, da das Subjekt von הקל und הכביד nicht genannt ist, die Verba aber sich auf zwei entgegengesetzte Zeiten beziehen müssen, statt der verwirrenden Perfekta beidemal den zeitlosen absoluten Infinitiv (הָקֵל und הַכְבֵּי[י]ד zu lesen. Ferner ist anzunehmen, daß sich die erste und die letzte Zeit auf das Schicksal einer und derselben Landschaft bezieht, also auf Zebulons und Naphtalis Land. Demnach wird diese Landschaft auch im zweiten Gliede (v. 23b) gemeint sein. Jetzt fällt nun v. 23b in drei Ortsbestimmungen auseinander, die Meerstraße (דֶּרֶךְ הַיָּם), das Ostjordanland (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן) und den Heidengau (גְּלִיל הַגּוֹיִם). Wollte man unter diesen drei Landschaften etwa die drei assyrischen Provinzen Dor (= דרך הים), Gilead (= עבר הירדן) und Megiddo (= גליל הגוים) verstehen, die wahrscheinlich alle drei von Tiglatpilesar eingerichtet sind (Forrer, Provinzialeinteilung S. 61; Alt in ZDPV. 52, 228 ff.), so fielen zwei Provinzen, nämlich Dor und Gilead, außerhalb von Zebulons und Naphtalis Land, wodurch der Gegensatz zwischen der ersten und der letzten Zeit verwischt würde. Dagegen erzielt man einen klaren Text, wenn man das Gebiet der Meerstraße mit dem von Zebulon und Naphtali gleichsetzt und das Ostjordanland zum Ausgangspunkt, den Heidengau zum Zielpunkt der Meerstraße macht. Das erreicht man mühelos, wenn man erstens hinter דֶּרֶךְ הַיָּם das schließende מ verdoppelt, also מֵעֵבֶר liest und zweitens für גְּלִיל הַגּוֹיִם den Lokativ גְּלִילָה גּוֹיִם einsetzt (Zahn-Festgabe 1928 S. 47 A. 2). Es steht sich also das Schicksal der ersten und der letzten Zeit für Zebulon und Naphtali gegenüber. Der Leastamm Zebulon und der Rahelstamm Naphtali sind schon unter Barak (c. 1150) Kampfgenossen gegen Jabin von Chasor (Jud 4, 6. 10); beide hatten sich mit den Kanaanäern auseinanderzusetzen, die in Zebulon (Jud 1, 30) schwächer als in Naphtali (Jud 1, 33) waren. Salomo scheint unter einem Schwiegersohne beide Stämme zu einer Provinz „Naphtali“ vereinigt zu haben, da Zebulon in seiner Liste nicht erscheint (1 Reg 4, 15). Nach E (Jos 19, 33b. 34 cf. NHS S. 162) wird Naphtali südlich von Zebulon, westlich von Ašer, östlich vom Jordan begrenzt; doch fällt die Jordangrenze teilweise mit dem Westufer der oberen Jordanseen *baḥr el-ḥêṭ* und Gennesar zusammen. Zebulon (Jos 19, 11—14 E cf. NHS S. 159 ff.) sitzt im südgaliläischen Binnenland nördlich und südlich der *baṭṭôf*-Ebene, im Süden gehören Sepphoris und Nazaret in sein Gebiet. Nun hat Tiglatpilasar III i. J. 734 Ijjon (*el-chijâm* im *merǧ ʿajjûn*), Abel (*âbil*), Janoach, Kadesch (*qades*) Chaṣor (*el-churêbe* w. vom *baḥr el-chêṭ*), dazu Gilead und Galiläa, „das ganze Land Naphtali“ erobert und die Bevölkerung nach Assyrien deportiert (2 Reg 15, 29). Hier muß כֹּל אֶרֶץ נַפְתָּלִי Glosse sein, da Naphtalis Gebiet Gilead und Galiläa nicht mit umspannt haben kann. Tiglatpilesars assyrischer Text (Kleinere Inschriften I Z. 6 cf. Winckler, KT^3 S. 34) ist bekanntlich zu verderbt, um topographische Sicherheit zu erreichen. Doch unsere Stelle faßt die Eroberung Tiglatpilesars III deutlich ins Auge; denn wenn nicht Ijjon, so fallen Abel

[Janoach], Kadesch und Chaṣor in das Gebiet von Naphtali, und Zebulon muß von der Katastrophe mit betroffen worden sein. Jesaia setzt sie als eingetroffen voraus, sieht also in ihr den Anfang vom Ende (8, 1—4) erfüllt. Aber nach dem Gesetz prophetischer Geschichtsbetrachtung fängt er nunmehr für das verwüstete und entvölkerte Land zu hoffen an. Wie sich רִאשִׁית : אַחֲרִית verhält, so steht der ersten Zeit (הָרִאשׁוֹן) die letzte (הָאַחֲרוֹן) gegenüber, ein besonders von Deuterojesaia (41, 4) wieder aufgenommener Gegensatz. Dann wird das entehrte Land wieder zu Ehren gebracht. Es wird hier als die Meerstraße vom Ostjordanland nach Galiläa bezeichnet, wobei דֶּרֶךְ הַיָּם in 𝔊 [*οἱ τὴν παραλίαν*] später durch den von 𝔊 Q^{mg} kritisierten Zusatz *ὁδὸν θαλάσσης* ($א^{c.a}$ A Q II) nach *α'* *ϑ'* korrigiert worden ist. Die Meerstraße hat ihren Namen nicht vom See Gennesaret, sondern vom Mittelmeer, nach dem sie aus dem Binnenlande zustrebte. Die Kreuzfahrer verstanden unter der *Via maris* die von Damascus aus dem Ostjordanland (מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן) über *el-qūnêṭra* und *ṣafed* nach Akko führende Straße. Doch scheint Jesaia an einen nördlicheren, gleichfalls von Damascus aus dem Ostjordanland (מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן) kommenden Weg zu denken, der durch die Ijjonebene (*merǧ ʿajjûn*) südwärts über Abel, Kadesch, Chaṣor führt (2 Reg 15, 29) und sich bei *ṣafed* mit der *Via maris* vereinigt, um dann westwärts „ins Galiläa der Heiden (גְּלִיל הַגּוֹיִם)“ und nach Akko zu laufen. Der Name „Galiläa“ begegnet als „Kreisland (אֶרֶץ הַגָּלִיל Jos 20, 7. 21, 32)“ zuerst in der Zeit Salomos, der an Chirom das Gebiet von Kabul = *kābûl*, vermutlich im Stammgebiete von Ašer, abtritt (1 Reg 9, 11). Das „Kreisland“ mit wesentlich heidnischer, also kanaanäischer Bevölkerung ist also nicht mit Zebulon und Naphtali identisch, sondern nur der Zielpunkt der Meerstraße; doch hatte Matthäus (Mt 4, 15), der hier aus 𝔐, nicht aus 𝔊 übersetzt, zu seiner Zeit ein gutes Recht, Galiläa mit Zebulons und Naphtalis Land gleichzusetzen, in dem Nazaret und Kapernaum, die Ausgangspunkte der Wirksamkeit Jesu (v. 13) lagen. Jesaia weissagt, daß die Heerstraße, auf der Tiglatpilesar III die Nordprovinzen Nordisraels zu Pekachs Zeit durchquerte und verwüstete, einst zu Jahves Triumphstraße werden wird, auf der er die Verbannten (2 Reg 15, 29) aus dem Osten heimführt. Die Echtheit des Fragments läßt sich kaum in Frage stellen (gg Du Bhl), da es die Zeitlage c. 734 widerspiegelt, in der wir uns in der ganzen Kapitelreihe (c. 7—9, 6) befinden, mit Ausnahme von c. 8, 9 f. Ergangen ist der Spruch einige Zeit nach dem Verlust der Nordprovinzen (עת הראשון), vielleicht nach dem Fall Samarias (c. 721), als das Volk zu verzweifeln, der Prophet aber zu hoffen begann.

3. Der Messias. c. 9, 1—6. 11, 1—c. 12.

a) Die Weihenacht. c. 9, 1—6.

[1] *Das Volk, so im Finstern wallt,* *erschaut großes Licht,*
Die da wohnen im Lande des Dunkels, *über denen wirds hell.*

2 *Du machtest groß ʿdas Jauchzen'* a,	*erhöhtest die Freude,*
Man freut sich vor dir	*wie in Erntefreude,*
Gleichwie man jauchzt,	*wenn man Beute verteilt.*
3 *Denn sein lastendes Joch,*	*seiner Schulter Stock,*
Den Stab seines Fronvogts	*wie an Midians Tage zerbrachst du.*
4 *Denn jeder klirrende Schuh* T b	*und ʿbeflecktes'* c *Gewand* T d
Das verfiel dem Brande	*als Speise des Feuers.*
5 *Denn ein Kind ist uns geboren,*	*ein Sohn uns geschenkt,*
T e *Auf der Schulter die Herrschaft,*	*und er heißt mit Namen:*
„Wunderrat, Gottheld,	*Ewigvater, Friedefürst" —*
6 *Zur Mehrung der Herrschaft*	*und zu endlosem Frieden*
Ob Davids Throne	*und ob seinem Reich,*
Auf daß er es stärke	*und stützen möge*
In Recht und Gerechtigkeit	*von nun an auf ewig.*
Solches wirkt der Eifer	*Jahves der Heere.*

a) l הגדי לא pr הגילה. — b) del ברעש. — c) l prb מְגֹאָלָה. — d) del בדמים. — e) del prb ותהי mt c.

Diese Vision von der künftigen Herrlichkeit des davidischen Fürstentums gehört zu den größten Weissagungen der Bibel. Das Thema: *per aspera ad astra*, das in der Immanuelweissagung (7, 10—17), aber auch in den Fragmenten des achten Kapitels (8, 16—20. 23) enthalten ist, kehrt hier in vollendeter Durchführung wieder. Und mit Immanuel hat das Wunderkind der Weihenacht auch innere Verwandtschaft; unzweifelhaft ist das messianische Kind (v. 5 f.) eine Variation des Immanuelkindes, dessen Erscheinung im Sehfelde Jesaias wir zeitlich bestimmen können. Man hat deshalb die Weihnachtsweisssagung auch zeitlich in die Nähe des Immanuelspruchs zu rücken (Gu Ki); ihr Ansatz in Jesaias letzter Zeit (Du), wo das Messiasbild stark zurücktritt, greift sichtlich fehl. Die Vision beginnt mit einem Vierzeiler aus zwei Doppeldreiern (v. 1), geht dann aber in den Siegesrhythmus des Doppelzweiers über (cf. Ex 15, 1—3), der bis zu Ende beibehalten wird, was freilich einige kleine Ausschaltungen nötig macht. Auch die Doppelzweier erscheinen mit Ausnahme von $2^{b\beta}$ regelmäßig gepaart, so daß in v. 2 möglicherweise ein Doppelzweier ausgefallen ist. — v. 1. Die Perfekta sind hier alle prophetischer Art (Ew Del Kg a); Jesaia hat dies Bild gesehen. Breit und groß, wie im Schöpfungskapitel der Priesterschrift (Gen 1) oder des Johannesevangeliums (Joh 1) sieht man das Licht aus der Finsternis plötzlich heraufsteigen. Das Volk, als Kollektivum behandelt (רָאוּ — הָעָם הַהֹלְכִים), kann nur Israel (8, 14. 18) oder Jakob (8, 17) sein, vor dem Jahve sein Antlitz verhüllt hatte (8, 17) und das in die Nacht der Verzweiflung gestürzt war (8, 21 f.). Nach 𝔊 ist c. 8, $23^{a\beta b}$ der Anfang von c. 9, 1—6; indessen die geschichtliche Begrenzung auf die Nordprovinzen

(8, 23$^{a\beta b}$) fehlt in c. 9, 1—6 gänzlich, so daß man dies Stück für sich stellen muß. Die אֶרֶץ צַלְמוּת, wobei צלמות nach 𝔐 und 𝔊 σκιὰ θανάτου fälschlich (gg Nöldeke in ZAW 17, 183 ff.) als Kompositum gefaßt, in Wirklichkeit von √צלם „finster sein“, wie מַלְכוּת von √מלך, abzuleiten, also *ṣalmût* oder *ṣalmôt* (cf. Prov 9, 1 חָכְמוֹת) auszusprechen ist, ist Israels Land (cf. 8, 21 f.), das in chaotische Nacht (Jer 4, 23 ff.) versunken war. Nun glänzt über seinen Bewohnern (zum *St. constr.* יֹשְׁבֵי בְא cf. G.K.^{28} § 130^{a}) das Licht auf, nicht wie bei Sonnenaufgang aus der Dämmerung, sondern urplötzlich in voller Kraft, noch ist dunkel woher. Jahves Tag (יום יהוה) ist da, seinem Wesen nach Licht, nicht Finsternis, wenn auch sein Vorspiel Finsternis, nicht Licht war (Am 5, 18). — v. 2. Auf das breite Schöpfungsbild, in dessen Betrachtung der Prophet versunken ist, folgen nun mit Wechsel des Metrums in rascher Folge Bilder, bewegt vom schnellsten Rhythmus der Freude. Der Prophet hört Stimmen des Jubels, die zum brausenden Chorlied anschwellen. Die unmögliche Lesart des *Ktîb* הגוי לא „du machest der Heiden (גוי) viel, nicht viel (לא הגדלת) der Freuden (cf. Lth)“ liest *Q'rê* לוֹ [הגוי] „ihm machst du groß die Freude“ (𝔗𝔖 Kg); doch wird der entsprechende Sinn noch besser erreicht durch Selwyns Konjektur הַגִּילָא = הַגִּילָה (Stu Co Brd Bhl Du Ma Schm); der Ursprung der Freude ist, wie die Anrede (2. *sg. m. pf.* הִרְבִּיתָ. — הִגְדַּלְתָּ) beweist, Gott. Die Erntefreude (שִׂמְחַת בַּקָּצִיר cf. G.K.^{28} § 130^{a}) ist allgemeine, laute Volksfreude, für alle gleichzeitig, alle umfassend, so daß keiner leer ausgeht, auch im Psalter (ψ 4, 8) als höchste irdische Freude bezeichnet. Daneben steht, jetzt etwas abrupt, zur Veranschaulichung der Jubel (גיל) des siegreichen Heeres, in dem Beute ausgeteilt wird (בְּחַלְקָם שָׁלָל cf. 53, 12), womit der Übergang zu dem neuen Bilde (v. 3) gefunden wird. Ob vor dem isolierten Vers (v. 2$^{b\beta}$) ein Doppelzweier ausgefallen ist? — v. 3. Den drei Freudenbildern vom Licht (v. 1), von der Ernte (v. 2$^{b\alpha}$), von der Beute (v. 2$^{b\beta}$) entsprechen drei כי-Sätze (v. 3. 4. 5), die den Grund der nationalen Freude nennen. Das Joch der Fremdherrschaft, das Israel als Last trug (עֹל סִבְלוֹ), ist zerbrochen, wobei die regelmäßige Punktation סִבְלוֹ (9, 3. 10, 27. 14, 25) mit geschärftem ב aus dem Vollton des ersten Vokals (im Unterschied von לְאֵם, זֶבֶל) zu erklären ist (cf. G.K.^{28} § 93^{q}), das Suffix der 3. *s. m.* סִבְלוֹ sich auf Israel bezieht (‖ שִׁכְמוֹ). Für מַטֵּה „Stock“ schlägt Studer in JPTh 1881 (Gr) מֹטֶה (st. cstr. מֹטַת) „Jochholz“ (Jer 27, 2. 28, 10) vor (cf. ZDPV 12, 160), was ansprechend, aber nicht nötig ist. Sicher ist שֵׁבֶט der Stab des Treibers (הַנֹּגֵשׂ בּוֹ), der hier wegen על bildlich vom Führer des Lasttiers (cf. Hi 39, 7 Bhl), aber auch vom Fronvogt des Sklaven (Ex 5, 6. 10. 13 f.) verstanden werden kann. Joch und Stab hat Jahve zerbrochen (הַחִתֹּתָ cf. G.K.^{28} § 67^{w}) wie am Midiantage. Hier ist an Gideons nächtlichen Sieg über die räuberischen Midianiter gedacht (Jud 7, 9 ff.), der nach zwei Quellen erzählt ist (Moore Bd Now; Eißfeldt, Quellen des Richterbuches S. 46 ff. cf. GBÜ 135 ff.). Da zu Jesaias Bild vom plötzlichen Licht in der Nacht (v. 1) das Aufleuchten der Fackeln beim Zerschlagen der Krüge vor der Midianiterschlacht gut paßt (Jud 7, 17. 19$^{ab\beta}$. 20$^{a\beta\gamma b}$. 21. 22$^{b\alpha}$), wenn auch das

jesaianische Licht eine andere Ursache hat, so wird man als seine Quelle nicht die Posaunenversion (B), sondern die Fackelversion (A) in Anspruch nehmen dürfen. Nach ihr hat man den Anfangspunkt der Schlacht nicht in der Jezreelebene (7, 1), sondern bei Ophra, wahrscheinlich am Talkopf des *w. fârʿa* anzusetzen (Bd), den Endpunkt also nicht bei Abel Mechola unterhalb des Goliatbaches (7, 22$^{b\beta}$), sondern bei *bêt-haššiṭṭa* und *ṣerēda* (l. צרדתה cf. 1 Reg 11, 26) am Ausgang des *fârʿa*-Baches. Der Rabenfelsen ist nach Jesaia (Jes 10, 26) der Ort des Hauptschlags, also bei ʿOphra gelegen, während in der Nebenquelle (B) Rabenfelsen und Wolfskelter der Ort des Nachspiels sind (Jud 7, 25 ff.). Wie in der Fackelversion das Feldgeschrei lautete: „Für Jahve und Gideon“ (Jud 7, 20^{b}), so hat bei Jesaia Jahve die nächtliche Schlacht geschlagen, mit der Israel befreit ist. Die Midianschlacht erscheint dem Propheten in nationalem Lichte, da sie über Israels Freiheit entschied, wenn sie auch nur von Gideons kleiner Schar (Jud 6, 34) geschlagen wurde. — v. 4. Nicht Menschen siegen in der eschatologischen Schlacht, sondern Jahve allein (v. 3). Die Besiegten sind die Assyrer, die Soldatenstiefel (סְאוֹן am. *s'ûnâ* ass. *šênu* „Schuh“) und Mäntel (שִׂמְלָה) im nächtlichen Schrecken zurückgelassen haben. Der סְאוֹן סֹאֵן (‖ שמלה מגוללה) ist wohl nicht mit Genitivverbindung „der Schuh des Schuhträgers“, sondern attributiv: „der einherstampfende Schuh“. Für „den zusammengerollten Mantel“ (ש″ מגוללה), der sich bei Nacht nicht empfiehlt, ist besser ש″ מְגֹאָלָה „[blut]befleckt“ zu lesen (cf. בדמים Bachmann). Doch da ein Doppeldreier (v. 4a) inmitten der Doppelzweier auffällt, sind ברעש „mit Lärm“ und בדמים „mit Blut“ wahrscheinlich glossierende Zusätze. Stiefel und Mäntel dienen nicht als Beute, sondern werden dem Feuerbann geweiht, da sie Jahve, nicht Menschen verfallen sind (cf. Jos 6, 24 ff. 7, 1). — v. 5. Nun endlich, nachdem die Spannung durch die rätselhaften Bilder gesteigert ist, kommt der Hauptgrund der Freude in der Geburt des messianischen Kindes. Das כי soll die Freude begründen, doch könnte auch der plötzliche Aufgang des Lichtes in der Geburt des Kindes begründet sein, wie in Correggios Bild der Weihenacht das Licht vom Kind in der Krippe ausstrahlt. Daß das Kind erst in der Weihenacht, nicht schon früher geboren ist, erfordert die Geschlossenheit des Bildes. Darum kann die Geburt (יֻלַּד = *Qal pass* cf. Barth, Nominalbildung S. 273) und das Geschenk (נִתַּן) nicht von der Thronbesteigung eines erwachsenen Königs verstanden sein, wenn auch bei den Pharaonen der Krönungstag als Geburtstag erscheint (cf. Gen 40, 20; W. Schmidt in RGVO VII, 1); denn auch ψ 2, 7 ist von wunderbarer Geburt die Rede, mit der freilich die Thronbesteigung zusammenfällt. Vielmehr denkt der Prophet an die Geburt desselben Kindes, das in der Immanuelweissagung erwartet wird (7, 10 ff.). Gerade wie dort im Namen עִמָּנוּאֵל wird hier die Bedeutung der Geburt für den Kreis der Glaubenden betont (לָנוּ), dem das Licht aus der Nacht aufgeht (cf. Kg). Das Kind trägt auf der Schulter nicht mehr die Last des tributpflichtigen Volkes (v. 3), sondern das Gewicht des Fürstentums (מִשְׂרָה), so daß מִשְׂרָה (cf. v. 6) von einer Nebenwurzel √שרה zu √שׂר „Fürst“ (cf. v. 5 שַׂר שָׁלוֹם) abgeleitet, nicht nur das Rangzeichen der Herrschaft ist.

Während וַתִּהִי metrisch überzählig ist, ist וַיִּקְרָא untadelig (Kg), wenn auch וַיִּקְרֵא (𝔊 *καλεῖται* 𝔖𝔗) erlaubt ist. Die vier Namen bilden einen Doppelzweier; sie sollen, nach den zwei letzten zu schließen, lauter Konstructusverbindungen sein. Freilich steht bei den zwei ersten kein *Maqqeph*, so daß an sich hier auch Sätze vorliegen könnten; doch inhaltlich gäbe פלא יועץ „Wunder ist Ratgeber" als Satz keinen Sinn. So ist פֶּלֶא יוֹעֵץ auch nicht als „Wunder rät er" (Theod. *θαυμαστῶς βουλεύων* Bhl), sondern als „Wunder von einem Ratgeber" (Ew Di Kg) zu deuten (cf. Gen 16, 12 פֶּרֶא אָדָם); im יועץ „Ratgeber" steckt der Staatsmann (cf. 11, 2), dessen Kunst hier übernatürlichen Ursprungs ist (cf. 29, 14 Jud 13, 18). Demgemäß ist אֵל גִּבּוֹר „Gott von einem Helden" (Di Bd), nicht „Heldengott" (Du). Zum Verständnis des außerordentlichen Begriffs muß man auf Ez 31, 11. 32, 21 אֵלֵי גִבּוֹרִים zurückgreifen. Das sind nicht Götter, sondern Heroen der Vorzeit, die jetzt in der Unterwelt wohnen, so daß der אֵל גִּבּוֹר gleichfalls ein Heros ist, d. h. ein übermenschliches Wesen, ohne doch אֵל „Gott" schlechthin zu sein (cf. *α' σ' ἰσχυρὸς δυνατός* Lth). Eine mythologische Wurzel hat der אֵל גִּבּוֹר auch in den גִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם (Gen 6, 4), die zwar von Menschentöchtern geboren sind, aber den Gottesfunken überirdischer Herkunft in sich tragen. Nicht zutreffend scheint mir der Vergleich des אֵל גִּבּוֹר mit אל עליון (gg Bhl), da אל עליון Gott schlechthin ist, und auch nicht der mit מלאך יהוה, da dieser kein menschgeborenes Wesen ist, so daß ein Mensch mit ihm wohl verglichen (2 Sam 14, 17. 20. Zak 12, 8), aber nicht gleichgesetzt werden kann. Wie der Immanuel von einer Menschentochter geboren wird, trotzdem aber seiner Herkunft nach ein Wunder ist, so haben wir uns den פֶּלֶא יוֹעֵץ und אֵל גִּבּוֹר zwar als Menschen vorzustellen, aber von wunderbarer, göttlicher Herkunft; denn אֵל und פֶּלֶא gehören von Natur zusammen (Gen 18, 14. Jud. 13, 18). Während יוֹעֵץ der Staatsmann ist, ist גִּבּוֹר der Kriegsheld (cf. 11, 2 רוח עצה וגבורה); Staatskunst und Kriegskunst sind die Voraussetzungen nationalen Lebens. Liegt in den zwei ersten Prädikaten der Ton auf den übergeordneten Begriffen des Wunders und der Gottheit, also in der übernatürlichen und übermenschlichen Wurzel des Messias, so in den zwei letzten auf den untergeordneten Genitiven. Für אֲבִי־עַד ist die Übersetzung „Beutevater" (Hi Kue Du Kg) als erledigt zu betrachten, da עַד „Beute" trotz Gen 49, 27 lexicalisch unsicher ist, zudem aber in die erhabene Reihe der übrigen Namen nicht paßt (cf. Bhl). Auch „Vater der Gemeinde" (Haupt), wobei עַד von √ועד abgeleitet wird, ist unerweislich, so daß es bei „Ewigvater" (Lth) bleiben muß. In אָב „*patronus*" (‖ שַׂר) liegt die Bedeutung des Verwalters (cf. Gen 45, 8 E) und „Abtes" (Ἀββᾶς = אָב) in Gottes Haushalt vor; in Jerusalem scheint אָב Titel des ersten Ministers gewesen zu sein (22, 21). Durch den Genitiv עַד „Ewigkeit" (45, 17. 57, 15) wird das messianische Patronat als zeitlich unbegrenzt bezeichnet (cf. Hab 3, 6 הָרְרֵי עַד), es fällt mit Gottes Walten zeitlich zusammen. Der innere Gehalt der Herrschaft endlich ist durch שַׂר־שָׁלוֹם „Friedefürst" ausgedrückt (cf. Mi 5, 4a. Zak 9, 10; denn שָׁלוֹם „Friede" ist der vollkommene, unangetastete Wohlstand, der hier vom messianischen Reiche

gilt (cf. Caspari, Vorstellung und Wort „Friede"; Eichrodt, Idee des ewigen Friedens). Was Jesaia für die Völkerwelt als Endzustand erhofft hat (2, 1—5), erscheint ihm als Ziel des nationalen Lebens. Wie אָב, so ist שַׂר Beamtentitel (cf. 2 Sam 24, 2. 1 Reg 15, 20 u. ö. שַׂר חֵיל; Dt 20, 9 u. ö. שָׂרֵי צְבָא; Jud 9, 30 שַׂר הָעִיר; Neh 7, 2 שַׂר הַבִּירָה usw.), auf königlicher Bevollmächtigung ruhend. Mit Absicht nennt Jesaia den Messias nicht „König = מֶלֶךְ" (cf. Caspari, Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang von Jes 9, 1 ff.); denn König ist nur Jahve (6, 5), so daß das messianische Reich letztlich Gottes Reich ist. Der Messias, seiner Herkunft nach wunderbar und göttlich, ist aber die sichtbare Erscheinung der unsichtbaren Majestät Gottes, sowie in alter Zeit der מַלְאַךְ אֱלֹהִים (Gen 48, 15 f. cf. G.K.$^{2.3}$ S. 425 f.), mit dem ja auch David, der König des עִם אֱלֹהִים (2 Sam 14, 13), verglichen wird (2 Sam 14, 17 cf. Zak 12, 8). Wer wollte aber leugnen, daß Jesaia mit den überirdischen Prädikaten des messianischen Wunderkindes messianische Tiefen angedeutet hat, die nur in Jesus Christus geschichtlich geworden sind? — v. 6. Die Bestimmung des Kindes ist es, als Mann einst das Gottesreich zu verwirklichen (cf. Budde in ZAW 41, 179). Der Parallelismus לסרבה־המשרה ‖ לשלום אין־קץ verbietet es, לסרבה in zwei Elemente לם [als Dittographie von v. 5 לו[ש]לום]] und רַבָּה zu zerlegen (Chey Guthe Ma Gr), so daß man לְמַרְבֵּה (cf. מַשְׁקֶה מַשְׁעַן מַשְׁבֵּר מַרְפֵּא) „zur Mehrung" zu lesen hat (Hi Kg). Dem Friedefürsten soll die Fürstengewalt (מִשְׂרָה) wachsen und endloser Friede (שָׁלוֹם אֵין קֵץ) bereitet sein. Ausdrücklich wird Davids Thron und Königreich (מַמְלָכָה) als Gebiet der Friedensherrschaft betont (עַל). So wenig wie beim Immanuel (7, 14 ff.) wird hier von davidischer Abkunft gesprochen (cf. 16, 5), was hier wie dort mit der Wunderbarkeit der Geburt zusammenhängt, die den menschlichen Vater ausschließt. Doch natürlich ist das Wunderkind kein Usurpator auf Davids Thron, sondern legitimer Erbe, dessen Aufgang wie in Davids eignem Zukunftsbilde (2 Sam 23, 3 f.) der Sonne gleicht, die alle Nacht verscheucht. Davids Königreich aber ist nicht auf Judäa begrenzt, sondern umfaßt auch Nordisrael, also die gesamte Nation, so daß Gesamtisrael als Gottesvolk unter die messianische Herrschaft fällt, was schon im Judaspruch des Jakobsegens (Gen 49, 10 ff.) und von Amos (9, 11 f.) hervorgehoben ist. Der nationale Gedanke ist bei Jesaia mit dem messianischen verschmolzen; andrerseits reicht die Herrschaft des Messias nicht über die Grenzen des Gottesvolkes hinaus, so daß in der Weissagung vom Völkerfrieden (2, 2—5) von ihr nicht die Rede ist. Wie der Messias Verkörperung des nationalen Wachstums (למרבה) und Friedens (לשלום) ist, so ist er Subjekt der folgenden Infinitive הָכִין אֹתָהּ und סַעֲדָהּ (G.K.^{28} § 64^{a}), wobei sich die Suffixe auf ממלכה beziehen. Das davidische Reich empfängt Halt (הכין) und Stütze (סעד) in מִשְׁפָּט וּצְדָקָה (cf. 5, 7. 28, 17. 16, 5). Auch hier ist מִשְׁפָּט die Rechtsform, die das Volkstum zusammenhält und aufbaut, צְדָקָה der sittliche Gehalt des Rechts, die innere Ordnung, die der Gottesordnung (11, 4 f. צדק) entspricht. Diese Verfassung soll, mit der Geburt des Kindes angefangen, auf ewig bestehen (מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם), was gewiß im Vollsinn der Ewigkeit (עוֹלָם) zu verstehen ist, wie sie dem אֵל עוֹלָם (Gen 21, 33) entspricht.

Der letzte Doppelzweier (v. $6^{b\beta}$) ist in einen Vierer aufgelöst; der Text ist in Ordnung, so daß צבאות nicht überflüssig ist (gg Du Bhl). Die „Eifersucht" (קִנְאָה) Jahves Zebaot wird als die Energie der messianischen Schöpfung hervorgehoben (cf. 37, 32). Es ist das göttliche Pathos, mit Gottes Heiligkeit naturverwandt, das ausschließlich auf das persönliche Ziel unter Zurückstoßung aller Widerstände gerichtet ist (cf. Küchler in ZAW 28, 45 ff.).

Der jesaianische Ursprung dieser Weissagung ist seit einem halben Jahrhundert vielfach bezweifelt worden (Stade Hackm Chey Ma Ravestejn Bhl Gr a). Doch verfangen weder die sprachlichen (משׂרה סאון סבל צלמות) noch die sachlichen Gegengründe (cf. Kg). Gerade bei richtigem Verständnis der Immanuelweissagung (7, 14) lassen sich die Wurzeln unsrer Messiasvorstellung bloßlegen, die nur bei Jesaia, sonst bei keinem Propheten und in keinem Zeitalter zutage liegen. Denn das Weihnachtskind ist eine Abwandlung des Immanuel, wenn auch nicht in der Leidenschaft des prophetischen Augenblicks geboren, sondern mit allem Tiefsinn prophetischen Denkens erfüllt. Die Geburt des Kindes bedeutet hier wie dort den Anbruch des messianischen Zeitalters, dessen Anfang nicht im natürlichen Ablauf der Dinge, sondern in einer Neuschöpfung Gottes gelegen ist, die als ein Wunder in der irdischen Schöpfung auftaucht. Wie die Neugeburt eines Kindes eine Schöpfung in der Schöpfung ist, so ist das Kind ein Gleichnis der Wiedergeburt, in der alles neu ist. Das Kind trägt in seinem Namen Offenbarung und Geheimnis der messianischen Zeit, die nur als Schöpfung, nicht als Entwicklung gedacht werden kann. Die alte Zeit, der die neue als Ewigkeit (מעתה ועד עולם. — שלום אין־קץ. — אבי־עד) entsteigt, zerbricht im Gerichte Gottes; denn die Finsternis (9, 1) ist das Bild des Gerichts. Wie Immanuel, der Antipode von König Achaz, dessen Reich zusammenbricht, so verkörpert das Weihnachtskind den Aufgang des Lichts mitten in tiefster Nacht; wie Immanuel, so ist sein mannigfaltiger Name Ausdruck für sein Wesen, das wunderbar, göttlich, überirdisch ist, aber doch menschliche Gestalt als Fürst eines Reiches gewinnt, in dem Davids Reich sich vollendet. Da Recht und Gerechtigkeit die Grundpfeiler dieses Reiches sind (9, 6), ist es schwer begreiflich, wie man die sittliche Umwandlung des Volkes in unserm Bilde hat vermissen können. Es ist eingetaucht in das schöpferische Licht Gottes (v. 1), das eine neue Schöpfung verkündet, die aus dem Chaos der Geschichte hervorgeht wie einst die alte aus dem Chaos der Natur (Gen 1, 2 f.). Eine mythologische Herkunft außerhalb des Alten Testaments für die „Geburt des Kindes" anzunehmen (Gunkel Greßmann Norden) ist ein Postulat, dem der Beweis fehlt.

b) Der geistliche Herrscher. c. 11, 1—9.

[1] *Und ein Zweig entspringt Isais Stumpf,*
Und ein Trieb ʿbricht auf' [a] *aus seinen Wurzeln;*
[2] *Und auf ihm ruht Jahves Geist:*
Der Geist der Weisheit und Einsicht,

Der Geist des Rats und Rittertums,
Der Geist der Erkenntnis und Furcht Jahves.
3 T[b] *'Nicht'*[c] *richtet er nach dem Augenschein,*
Und nicht schlichtet er nach dem Hörensagen.

4 *Und er richtet gerecht die Geringen*
Und schlichtet redlich den Stillen im Lande,
Und schlägt 'den Tyrannen'[d] *mit seines Mundes Stab*
Und tötet den Bösen mit seiner Lippen Hauch.

5 *Und sein Hüftgurt ist Gerechtigkeit*
Und T[e] *Treue seiner Lenden Gürtel.*
6 *Und es gastet der Wolf beim Lamm,*
Und der Pardel ruht beim Böcklein.

Und Kalb und Löwe T[f] *'gesellen sich'*[g],
Und ein kleiner Knabe führt sie.
7 *Und Kuh und Bär 'befreunden sich'*[h],
Ihre Jungen lagern zusammen.

Und der Leu ißt Hecksel wie das Rind,
8 *Und der Säugling spielt an der Otter Loch,*
Und nach der 'Höhle'[i] *der Schlange*
Bewegt ein Entwöhnter seine Hand.

9 *Nicht handeln sie böse noch übel*
Auf meinem ganzen heiligen Berge,
Denn das Land ist voll 'Erkenntnis Jahves'[j],
Wie Wasser das Meer bedeckt.

a) l c 𝔊𝔙 וַיָּפַח. — b) v. 3[a] del. — c) l לֹא לְמַרְאֵה c 44mss 𝔊𝔏𝔙𝔗 et לא־למשמע pr וְלֹא mt c. — d) l עָרִיץ pr ארץ. — e) l וַאֲמוּנָה pr והאמונה. — f) del prb וּמְרִיא (‖ וּמִגְלָ). — g) l יַחֲדוּ. — h) l תִּתְרֶעֶינָה. — i) l prb מְעֻרַת צ″ (‖ חר). — j) l הַדַּעַת יהוה pr דעה את יהוה.

Auch diese Vision gehört in die messianische Bilderreihe, die im Immanuel ihr Urbild hat. Ihre Verwandtschaft mit der Weihnachtsweissagung (c. 9, 16) ist anerkannt; so wird sie auch zeitlich mit ihr zusammengehören. Der messianische Herrscher erscheint hier wie dort, und auch das Thema: *Per aspera ad astra* findet sich wieder (cf. 11, 1), obwohl es in unserm Kapitel zurücktritt. Wie c. 9, 1—6, so muß also auch c. 11, 1—9 in die Zeit der Immanuelweissagung gesetzt werden (Guthe, Zukunftsbild S. 38 f.), nicht erst ins Ende von Jesaias Prophetie (gg Du). Auch die Echtheitsfrage ist für 9, 1—6 und 11, 1—9 im gleichen Sinne zu entscheiden, so daß was für 9, 1—6 gilt, für 11, 1—9 mitgilt (gg Budde in ZAW 41, 189). Die Gegengründe (Koppe Stade Hackm Chey Ma Ravestejn) sprachlicher (Chey) wie sachlicher Art sind so fadenscheinig, daß sie neuerdings auch bei den Skeptikern ihr Gewicht verlieren (cf. Greßmann, Eschatologie S. 195 ff. Messias S. 155 ff.). Die Einführung des pneumatischen Herrschers (v. 2 f.) entspricht der bei Jesaia überall hervortretenden Geistes-

vorstellung (29, 10. 30, 1. 31, 3), und das Idyll des paradiesischen Tierfriedens ist durch Aufhebung des Gegensatzes von Mensch und Schlange vertieft. Schwanken kann man beim letzten Verse (v. 9), doch Entscheidendes gegen die Echtheit ist auch hier nicht vorgebracht. Nicht ganz einfach ist der Strophenbau, so durchsichtig der Doppeldreier als Versmaß ist. Man kann das ganze Gedicht in sieben Vierzeiler aufteilen; nur decken sich dann die Strophen nicht mit den Einzelbildern. Lieber würde man deshalb die strophischen Pausen ansetzen hinter v. 1 (Doppeldreier); v. 2 (Vierzeiler); v. 3. 4^a (Vierzeiler); v. 4^b. 5 (Vierzeiler); v. 6 (Vierzeiler); v. 7 f. (Sechszeiler); v. 9 (Vierzeiler). Noch besser würde der Aufbau, wenn v. 1 mit v. 5 zu einem Vierzeiler verbunden würde. Zwischen diesem (v. 1. 5) und dem Schlußvierzeiler (v. 9) stünden dann zwei Hauptstrophen (v. 2—4 || v. 6—8), die jede in einen Vierzeiler und einen Sechszeiler zerfallen (v. 2. 3^b f. || v. 6. 7 f.). In Ermangelung völliger Sicherheit ist aber das Gedicht in lauter Vierzeilern gedruckt. — v. 1. Sehr wichtig ist, daß hier Isai, Davids Vater (1 Sam 17, 12 ff. 2 Sam 23, 1), als Stammvater des Messias erscheint, sein Haus also den künftigen Thron einnimmt. Wenn er, nicht David, als Ahnherr auftritt, liegt die Frage nahe, ob damit der Messias nicht selbst als zweiter David bezeichnet werden soll, ein von Hesekiel in der Form des *David redivivus* (Ez 34, 25. 37, 24) verwerteter Gedanke. Nun ist aber, wie גֵּזַע a *gi̯ᶜ* „Stumpf" zeigt (cf. Hi 14, 8), der Stamm Isais bis auf einen Wurzelstock gefällt, die Dynastie also von schwerer Katastrophe betroffen worden (cf. Kg). Wir haben demnach auch hier wie bei Immanuel (7, 10 ff.) und der Weihenacht (9, 1 ff.) das Gericht als Voraussetzung für das Heil. Wahrscheinlich hat c. 10, 16—19. 33 f. ursprünglich unmittelbar vor c. 11, 1 ff. gestanden (GBÜ S. 39), so daß bei der Verwüstung der Landschaft auch der Königsstamm gefällt worden ist, aus dessen Stumpf nun das neue Reis hervorgeht. Mit חֹטֶר am *ḫuṭrâ* a. *ḫiṭr* ass. *ḫuṭaru* „Zweig", wie שבט (Num 24, 17) auch vom Scepter gebraucht (ph. חטר Achiraminschrift Z. 2) und נֵצֶר „Reis" (cf. a *naḍira* „grünen") ist der junge Trieb am Wurzelstock bezeichnet, ein Bild sowohl für Isais Sproß wie für sein Scepter; für יפרה „ist fruchtbar" ist יִפְרֶח „w. aufsprossen" (|| וְיֵצֵא) mit 𝔊 *ἀναβήσεται* 𝔙 *ascendet* zu lesen. — v. 2. Die berühmte Schriftstelle vom geistlichen Herrscher. Die רוּחַ יהוה wirkt in ihm nicht als intermittierende Kraft wie der Heldengeist in Gideon (Jud 6, 34) oder Saul (1 Sam 11, 7), oder der Prophetengeist in David (2 Sam 23, 2), sondern als perennierende Quelle (וְנָחָה) dauernder Wirkungen. Der Geist (רוּחַ 𝔊 *πνεῦμα*) ist ursprünglich kein psychologischer, sondern ein kosmologischer (Gen 1, 2. ψ 139, 7) Begriff; רוּחַ = *πνεῦμα* zu נֶפֶשׁ = *ψυχή* verhält sich wie Wind zu Atem, wie das ungebundene Lebensprinzip zur individuell gebundenen Seele. Theologisch betrachtet, verhält sich אֵל : רוּחַ wie אָדָם : בָּשָׂר (31, 3), so daß also רוּחַ das schöpferische, בָּשָׂר das kreatürliche Prinzip ist. Der Geist ist nicht Individuum, sondern Potenz, weshalb er zwar Lebensprinzip (Gen 6, 17. 7, 15. 22 P רוּחַ חַיִּים), aber niemals selbst lebendig ([חַי]ה) heißt, so wenig er auch sterben kann (cf. Chri Wi II S. 414 ff. IV S. 147 f.). In alter Zeit trägt

die Geisteswirkung bei Helden (Jud 6, 34. 1 Sam 11, 7) und Propheten (Num 11, 24 ff.) gewaltsamen Charakter; der Geist überfällt und verläßt den Menschen wieder. Schöpferisch ist er auch hier; denn er verleiht Kräfte, die über die Naturanlage des Menschen hinausliegen. Mit Mystik hat die Geisteswirkung im Alten Testament nirgends das Geringste zu tun. Bei Jesaia ist er wie schon bei Elia und Elisa (2 Reg 2, 9) eine stetige Kraft, die sich dauernd auf den Messias niederläßt (ונחה) und ihn beseelt (cf. Mt 3, 16. Mc 1, 10. Lc 3, 22). Durch den Geist Jahves wird das Innenleben des Messias der irdischen, geschöpflichen Sphäre entrückt, in die himmlische Region hineingehoben, so daß in ihm göttliche Energie enthalten ist, die nun in seinem Wirkungskreis ausstrahlt. Diese göttliche Energie zerlegt sich in drei Wirkungspaare. In חָכְמָה וּבִינָה „Weisheit und Einsicht“ (cf. 10, 13. 29, 14. Prov 4, 5. 23, 23), wie auch in der Adjektivverbindung חָכָם וְנָבוֹן (3, 3. 5, 21. 29, 14. Gen 41, 33. 39. 1 Reg 3, 12), liegt etwa das Verhältnis von Vernunft (חָכְמָה) und Verstand (בִּינָה) vor, so daß חָכְמָה mehr den Charakter, בִּינָה den Intellekt betrifft. Die חָכְמָה bezeichnet die richtige Haltung den Lebensaufgaben gegenüber, die בִּינָה die richtige Stellung den Objekten gegenüber; die חָכְמָה ist ein Zustand, die בִּינָה eine Fähigkeit (cf. Prov 14, 33), ohne daß scharfe Sonderung überall möglich ist. Neben חָכְמָה וּבִינָה, die sich auf die Gesamtheit der weltlichen Dinge beziehen, führen עֵצָה וּגְבוּרָה „Rat und Rittertum“ auf den besonderen fürstlichen Beruf des Messias (cf. 9, 5 פלא יועץ אל גִּבּוֹר). Auch seine Staatskunst und Ritterschaft sind pneumatisch bestimmt, so daß er in der Kraft des Geistes überall das Richtige trifft. Damit wird das nationale Leben von Gottes Wirkung durchwaltet; die nationale Bestimmtheit des Messias ist wie c. 9, 1—6 auch hier unverkennbar. Das höchste Wirkungspaar דַּעַת וְיִרְאַת יהוה betrifft die Religion. Die beiden Begriffe דַּעַת אֱלֹהִים und יִרְאַת אֱלֹהִים sind hier in genialer Weise zu dem einen der Jahvereligion zusammengeschmolzen. Die דַּעַת אֱלֹהִים ist von Hosea (2, 22. 4, 1. 6. 6, 6) zum Wurzelbegriff der Religion gemacht worden; sie enthält das intelligible Element im religiösen Vorgang, wobei freilich die Erkenntnis auf stärkstem Empfindungsvermögen beruht, so daß letztlich ein Liebeselement darin enthalten ist, was von Augustin und Bernhard richtig erkannt ist: *Deus tantum cognoscitur quantum diligitur*. Viel altertümlicher ist der Begriff יִרְאַת אֱלֹהִים, schon von David als Grundhaltung des messianischen Herrschers betont (2 Sam 23, 3), von E gern zur Bezeichnung der *religio* (Gen 20, 11. Ex 20, 20 E) und als *religiosus* (Gen 22, 12. 42, 18. Ex 18, 21 E cf. Hi 1, 1) verwandt. Sie ist das religiöse Urgefühl, der heilige Schauder, die Gottesangst, die nach Luther gleichfalls Grundbedingung des Schriftverständnisses ist (WA IV, 79, 1 *In scriptura nullus sapit et intelligit nisi qui timet*). Gott gegenüber liegt in der דַּעַת das centripetale, in der יִרְאָה das centrifugale Element der Religion; Jesaia hat durch die Verbindung beider Begriffe den Gesamtbegriff der Religion so vollkommen wie möglich ausgedrückt. Der messianische Herrscher handelt durchweg im Geiste der Religion, so daß auch hier wieder das nationale Element im religiösen wurzelt (cf. 2 Sam 23, 3). — v. 3. Der

nächste Satz (v. 3a): „und sein Riechen geschieht in der Furcht Jahves“ — nicht sein „Atmen“ (Cler Ew Brd), auch nicht seine „Geistesbetätigung“ (Kg) — verdient zwar nicht Duhms spöttische Frage, wie denn die Gottesfurcht eigentlich rieche, da יראת יהוה hier nicht Objekt (Del Or Di Gr), sondern Prinzip der Sinnesempfindung ist, steht aber metrisch isoliert und ist sachlich schwer deutbar, so daß eine verderbte Variante zu v. 2b יראת יהוה [ו]רוח [דעת] vorliegen wird (Bick Chey Du a), also nicht sieben Geisteswirkungen wie in der Apokalypse (Ap 1, 4 *ἑπτὰ πνεύματα*), sondern nur sechs übrig bleiben. Die wahre Fortsetzung des Vierzeilers (v. 2) ist eine Schilderung des messianischen Regiments (v. 3b. 4). Als metrisch untragbar ist die Kopula (ו) vor לא־למראה und לא־למשמע zu entfernen. Nicht nach dem „Augenschein“ (מַרְאֵה עֵינָיו) und „Verhör“ (מִשְׁמַע אָזְנָיו) urteilt der Messias, weil er nicht auf Grund von Indicien und Zeugenaussagen die Entscheidung fällt, sondern vom inspirierenden Geist in alle Wahrheit geleitet wird. Sein Richterwort (וְשָׁפַט cf. 1, 17 Prov 29, 14) und Schiedsspruch (וְהוֹכִיחַ cf. 2, 4 Mi 4, 3) kommt besonders den Geringen (דַּלִּים) und „Sanftmütigen“ (עֲנָוִים) zugute, wobei der sociale Begriff der Besitzlosen (דַּל 10, 2 Am 2, 7. 4, 1. Jer 5, 4f. cf. 2 Reg 24, 14. 25, 12) und der sittliche der Sanftmütigen (עָנָו 61, 1 Num 12, 3. Seph 2, 3 ψ 76, 10) sich berühren (cf. 29, 19 Am 2, 7 u. ö.), wie im Neuen Testament (Mt 5, 4f. 11, 29) *πτωχός* (cf. Jes 29, 19) und *ταπεινός* (דַּל) es mit *πραΰς* (עָנָו) tun, wobei das Metrum widerrät, an unsrer Stelle “א לַעֲנִיֵּי (Chey Du Gu Schm) „die Elenden“ für לְעַנְוֵי־ארץ einzusetzen (cf. Rahlfs, עני und ענו in den Psalmen S. 64ff.). Der Fürst ist vor allem für die Armen da (ψ 72, 2f. 13. Prov 29, 14), weil er das Gottesrecht zu verwalten hat, das über das klagbare Recht (*ius*) in das sittliche (*fas*) hinabreicht, das nicht im Prozeß, sondern nur durch „Gnade“ (חֶסֶד) erlangt werden kann. Gerechtigkeit (צֶדֶק cf. 1, 21) und Redlichkeit (מִישׁוֹר) sind sittliche Begriffe. Dagegen trifft die Bösen das Strafgericht, wobei für ארץ sicher עָרִץ „Tyrann“ (13, 11. 25, 3ff. 29, 20) zu lesen ist (Krochmal Lag Chey a). Der „Stab“ des Mundes und der Hauch der Lippen versetzt dem Bösen den Todesstreich. Dieser Richterspruch (v. 3b. 4) muß der des jüngsten Gerichts an der Schwelle des messianischen Reiches sein; denn in diesem selbst gibt es nichts Böses mehr, da sogar die wilden Tiere zahm werden. — v. 5. Diesen Vers, der noch von der Gestalt, nicht von der Tätigkeit des Messias handelt, würde man gern hinter v. 1 stellen (s. o.). Der Gürtel (אֵזוֹר), für den $\mathfrak{G}$ — *ἐζωσμένος* und *εἱλημένος* — zwei verschiedene Wörter las (אֵזוֹר und חֲגוֹר?), gibt der Erscheinung Würde, Gepräge und Gestalt. Den Messias charakterisiert צֶדֶק und אֱמוּנָה (cf. 1 Sam 26, 23), sofern in ihm die sittliche Ordnung (צֶדֶק) und die Zuverlässigkeit (אֱמוּנָה) der Regierung verbürgt sind. Die beiden Wurzeln √צדק und √אמן, die bekanntlich in einem Funktionsverhältnis zueinander stehen (Gen 15, 6. Jes 28, 16f. Hab 2, 4), sind hier in Parallele zueinander gestellt. — v. 6. Während das erste Hauptbild (v. 1—5) vom Messias als dem Haupte der Nation handelt, malt das zweite (v. 6ff.) den Frieden des Paradieses vor Augen. Nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere werden

in den Gottesfrieden eingeschlossen, die Naturgegensätze zwischen zahmen und wilden Tieren aufgehoben, womit der gottgewollte Urzustand wiederhergestellt wird. Ewiger Friede, nicht nur in Davids Reich (9, 5f.) und in der Völkerwelt (2, 2—5), sondern auch zwischen Mensch und Tier sowie innerhalb der Tierwelt, ist das Ende der Wege Gottes. Die Kulturtiere, Schaf und Ziege, sind als eingebürgert gedacht, während die Wildlinge, Wolf und Pardel, ohne Besitzrecht bei ihnen zu Gaste sind (וְגָר). In v. 6^b ist der erste Dreier mindestens überfüllt; וּמְרִיא „das Mastkalb“ (1, 11) ist Variante zu וְעֵגֶל; für יַחְדָּו, das als Prädikat recht hart ist, empfiehlt sich יַחְדְּוּ „gesellen sich“ (14, 20. Gen 49, 6). Da Rind und Löwe in v. 7^b wiederkehren, könnte man aber v. $6^{b\alpha}$ für einen Einsatz halten, so daß das Paradiesbild (v. 6. 7. 8) in drei Tristicha zerfiele. Die Einfügung des Menschenkindes (נער) zwischen die befriedeten Tiere zeigt, daß diese nicht gegen den Menschen verbündet sind, sondern der menschlichen Leitung willig gehorchen. — v. 7. Für תִּרְעֶינָה „sie weiden“ schlägt Lagarde das ansprechende תִּתְרָעֶינָה von √רעה „Freund sein“ vor (Gu Brd Du Schm), da יחדו nicht mehr zum ersten Gliede gehört. Im geselligen Spiel der kleinen Kälber und Bären liegt feiner Humor, ebenso wenn Löwe und Rind gemeinsam Hackfutter verzehren. — v. 8. Auch der tiefste Gegensatz innerhalb der Kreatur, die Feindschaft zwischen Mensch und Schlange (Gen 3, 14ff.), wird aufgehoben. Mit יוֹנֵק, dem „Säugling“ an der Mutterbrust, und גָּמוּל, dem von der Mutterbrust „Entwöhnten“ (ψ 123), wird das Hilfloseste aller Geschöpfe genannt, das nunmehr vor dem gefährlichsten Feinde des Weibessamens völlig sicher ist. Zum Pilpel שְׁעֲשַׁע von √שעע am. *š"ʿâ* „sich ergötzen“ gehört 5, 7 שְׁעֻשׁוּעִים „Wonne“; unter חֹר פָּתֶן kann nur das „Loch“ (cf. 2 Reg 12, 10. Ez 8, 7 חֹר) einer Otter (פֶּתֶן am. *batnâ* a. *baṯan* = Coluber Baetaen Forskål) verstanden werden (cf. Dt 32, 33. ψ 58, 5. 91, 13. Hi 20, 14. 16), nicht das Auge. Dagegen ist fraglich, ob מְאוֹרַת צִפְעוֹנִי das „Lichtloch“ (√אור) oder das „Auge“ (𝔊 Saad I-E Du Schm) sein soll. Da die zweite Bedeutung ungesichert ist und durch die Parallele (חֹר) nicht nahegelegt wird, empfiehlt sich die erste; doch besser liest man מעונת צ" „Lager“ (Beer) oder מְעָרַת צ" „Höhle“ (Chey Gr Beer). Zu הָדָה steht a. *hadâ* „führen“, so daß der Knabe vielleicht nach dem aus dem Loch blickenden Kopf der Schlange tastet. Unter צִפְעֹנִי (59, 5. Jer 8, 17. Prov 23, 32 cf. Jes 14, 29 צֶפַע) versteht Aquila den Basilisken, „der aber nur in Afrika nachgewiesen ist“ (G-B[16] 693[a]). Ob צֶפַע mit אֶפְעֶה „Otter“ (30, 6. 59, 5. Hi 20, 16) verwandt ist (cf. hb צְפַרְדֵּעַ „Frosch“: am. *ʾurḏʿâ*)? Oder mit √צבע „färben“ zusammenhängt? Die gefährlichsten Schlangen tun keinen Kinde mehr ein Leides, weil die Urfeindschaft zwischen Mensch und Schlange verschwunden ist, was in der Vernichtung des bösen Prinzips seinen Grund hat. Jesaia kennt wahrscheinlich die jahvistische Geschichte vom Sündenfall mit dem Fluch über Mensch und Schlange (Gen 3, 1—19), der in der Endzeit der Paradiesesunschuld aufgehoben wird. — v. 9. Die ganze Weissagung (v. 1—9) wird mit diesem Verse in Jahves Mund gelegt (cf. בְּכָל הַר קָדְשִׁי), Jahves heiliger Berg ist das Bergland Jerusalems (57, 13. 65, 11. 66, 20.

ψ 2, 6. 3, 5. 48, 2. 99, 9), das als „heiliges Land“ (Ex 3, 5 אַדְמַת קֹדֶשׁ) gilt, in dem der Gottesfriede des Paradieses herrscht, nachdem in Mensch und Tier alles Böse ausgerottet ist (לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ). Der Gottesberg ist Mittelpunkt des Gotteslandes (הָאָרֶץ), das man sich nicht über Palästina hinausgestreckt zu denken hat. Während im Paradiese der Erkenntnisbaum verboten war, weil seine דַּעַת אֱלֹהִים für den Menschen nicht bestimmt war, ist das neue Paradies voll von דַּעַת יהוה (cf. v. 3. 6, 3), wie für דע[הא]ת יהוה jedenfalls zu lesen ist, weil Jahve sich darin offenbart (cf. Ex 6, 4. Ez 20, 5 נוֹדַע), auch wenn er nur im geistlichen Fürsten gegenwärtig ist und nicht selbst sichtbar wird. Schwierig ist das letzte Bild כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים. Ist die Religion (דעת יהוה) mit dem meerbedeckenden Wasser verglichen — מְכַסִּים ist Attribut (22, 2) —, so scheint das Land von ihr überflutet zu sein (מְלֵאָה), so daß man in ihr wie in einem Luftmeer atmet und lebt, dessen Prinzip der Geist (v. 2 הָרוּחַ) ist. So mag man sich, nicht ganz mühelos, den Sinn des Bildes zurechtlegen. Nun kehrt v. 9[a] wieder in 65, 25, und v. 9[b] in Hab 2, 14, wenn auch nicht ganz wörtlich. Möglich, daß beide Stellen von unserm Verse abhängen, so daß seine Echtheit bestehen kann. Möglich freilich auch, daß er aus jenen zwei Stellen zusammengesetzt ist; dann müßte seine Echtheit aufgegeben werden (Du Bhl). Doch erscheint mir diese Annahme als weniger wahrscheinlich. Als Anfang zum Folgenden (v. 10 ff.) ist v. 9 nicht anzusehen (gg Kg); denn v. 10 hebt sich schon durch והיה ביום ההוא als neuer Anfang ab.

c) Die Sammlung. c. 11, 10 ff.

10 *Und selbigen Tags wird werden*
Ihm fragen Nationen nach,
Isais Wurzel T[a] *zum Völkersignal;*
und seine Ruhstatt wird Herrlichkeit sein.

11 *Und selbigen Tags noch einmal*
Zu gewinnen den Rest seines Volks,
[*Und Ägypten und Patros und Kusch*
der Herr seine Hand 'erhebt' [b]*,*
der übrig blieb in Assur
und 'Elam und Šin'ar und 'Chittim' [c] T[d].]

12 *Er erhebt ein Panier den Völkern,*
Und Judas Versprengte bringt er
die Zerstreuten von Israel sammelnd,
von der Erde vier Ecken zuhauf.

13 *Und Ephraims Eifersucht weicht,*
Nicht beeifert mehr Ephraim Juda,
und verbannt wird Judas Feindschaft;
Juda Ephraim nimmer befehdet.

14 *Und sie fliegen meerwärts 'zum Berghang'* [e]
der Philister,
So Edom wie Moab wird ihr Machtbereich
vereint sie plündern die Söhne des Ostens.
und die Ammoniter ihre Hörigen.

15 *Und 'er'* [g] *'trocknet'* [h] *die Zunge des*
Ägyptermeers
Und zerschlägt ihn in sieben Bäche
und schwingt seine Hand zum Euphrat T[i]
und schafft einen Durchgang im Schuhwerk:

16 *Und dem Rest seines Volkes bleibt ein*
Wie es Israel einst geschah, [*Dammweg,*
das da übrig blieb in Assur,
da es auszog aus Ägypten.

a) del אשר עמד mt causa. — b) l prb שאת pr שניה. — c) l prb מֵחִתִּים pr מִחֲמָת. — d) del ומאיי הים c 𝔊. — e) l בְּכָתֵף. — g) l c 𝔊 והחריב. — h) del יהוה mt c. — i) del בעים רודי.

Dieses Stück, das mit c. 12 zusammen den Abschluß des Immanuelbuches bildet, stammt nicht von Jesaia, wie seit Stade in ZAW 3, 16 mit wachsender Übereinstimmung erkannt worden ist; auch die Annahme der Bearbeitung einer jesaianischen Grundlage hilft nicht viel. Folgerichtig würde שרש ישי (v. 10) dem גֶּזַע יִשַׁי und שָׁרָשָׁיו, also dem Wurzelstock (v. 1) entsprechen, in Wirklichkeit ist aber der Messias, also חֹטֶר und נֵצֶר, gemeint. Sein Bild ist hier nicht das Scepter, sondern die Signalstange (נֵס), die nicht Israel, sondern die Völkerwelt zusammenruft, was über Jesaias nationales Messiasbild hinausgeht. Israel ist nicht auf Palästina beschränkt, sondern in alle Welt zerstreut (v. 11 ff.); also ist das Exil vorausgesetzt. Juda und Ephraim leben aber wieder in Palästina (v. 12), wo es allerlei Händel (קִנְאָה) zwischen ihnen gibt. Das führt auf die Zeit nach Nehemia und Ezra, wo das samaritanische Schisma in Ephraim entstand (Neh 13, 28 ff.). Die Hoffnung auf Vereinigung beider erklärt sich schwerlich gleich nach dem Bruch. Eher kommt das 4. Jahrhundert in Frage, wo das Juditbuch für eine Verbindung von Juda und Samaria geltend gemacht werden kann und auch die Chronik auf engere Beziehungen hindeutet (Hölscher, Palästina in pers. u. gr. Zeit S. 30 ff.). Doch auch die Diadochenzeit des 3. Jahrhunderts verdient Erwägung, wie Sach 9, 11 ff. 10, 1 ff. beweist, wo die Vereinigung Judas und Ephraims gegen die Griechen erhofft wird (Sach 9, 11 ff.). Seit Jesus Sirach dagegen (c. 200 v. Chr.) tritt der Gegensatz wieder stark hervor (Sir 50, 26), und die Makkabäerzeit, in der er sich verschärft, fällt außer Betracht, so verführerisch es ist, in der Kampflust gegen die Nachbarvölker Spiegelungen der Kriege Judas (1 Mc 5) zu sehen. Metrisch herrscht der Vierzeiler zu je drei Versfüßen vor. — v. 10. „Isais Wurzel, die als Signal der Völker dasteht, nach der fragen Nationen“ — das ist kein schöner Satz. Die erste Hälfte (v. $10^{a\alpha\beta}$) des Vierzeilers ist metrisch undeutlich, auch stilistisch schwerfällig; zudem ist im Relativsatz schon gesagt, was erst der Hauptsatz bringen soll. Durch Wegnahme von אֲשֶׁר עַמּוֹ, das aus appositionellem רֹאשׁ עַמּוֹ „das Haupt seines Volkes“ verderbt sein könnte, wird Metrum und Satzbau klar, indem לְנֵס עַמִּים nunmehr als Prädikat zu וְהָיָה tritt. Die „Wurzel Isais“ ist hier der Wurzeltrieb (cf. Ap 22, 16. Bertholet, Stellung . . zu den Fremden S. 164) aus Isais Geschlecht, der mit einem hohen Baumstamm (נֵס) verglichen wird, den man künstlich als Signalbaum bearbeitet. Dies Signal ruft auch die fremden Völker zum Gottesberge, wo seine Raststatt (מְנוּחָה cf. 28, 12. 66, 1. ψ 95, 11. 132, 8) „in Herrlichkeit (כָּבוֹד)“ ist. Die friedliche Unterwerfung unter den Messias ist an sich ein Jesaias würdiger Gedanke (cf. 2, 2—5), nur daß der Messias bei ihm keine internationale Rolle spielt. — v. 11. Vielleicht wird mit וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא ein zweiter Zusatz eingeführt, von dem ersten (v. 10) durch den kriegerischen Charakter (v. 14) unterschieden. Durch יוֹסִיף, womit nach dem ersten (v. 10) ein zweites Signal eingeleitet wird, wird שֵׁנִית überflüssig gemacht und besser durch שְׁאֵת (Ma Gu Gr) ersetzt. Der Rest des Gottesvolkes ist hier nicht der Kern wie bei Jesaia (cf. 7, 3 שְׁאָר), sondern der Schweif in der Diaspora, der Relativsatz אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר enthält ein Wortspiel, hinter dem mit וּמִמִּצְרַיִם ein

neuer Doppeldreier beginnt. Da nicht nur Israel, sondern auch Juda Zweige in der Diaspora treibt (v. 12), mit dem Wurzelstock aber in Palästina sitzt (v. 13), so ist Assur nicht das Assyrerreich, das 612 v. Chr. unterging, sondern archaischer Name für das Zweistromland, fraglich ob unter persischer oder griechischer Herrschaft der nachexilischen Zeit. Babel galt hier wie dort als Reichsmittelpunkt, bis es den Seleuciden durch die Parther verloren ging. Neben „Assur" stehen im nächsten Doppeldreier zuerst Ägypten, Patros und Kusch, sodann Elam, Šinʿar, Hamat [und die Inseln]. Deutlich ist מִצְרַיִם Unterägypten, פַּתְרוֹס äg. *p3-t3-rś* „Südland" ist Oberägyten (Gen 10, 14. Ez 29, 14. 30, 14), כּוּשׁ „Nubien" südlich vom ersten Katarakt, so daß die jüdische Diaspora weit über Elephantine hinaufgegangen ist, was seit Kambyses' Nubierfeldzug (c. 525) denkbar ist. Durch das ägyptische Gebiet wird „Assur" unpassend von ʿElam (21, 2. 22, 6) und Šinʿar abgesprengt. In „ʿElam" mit der Hauptstadt Susa und Šinʿar mit der Hauptstadt Babel liegen wieder archaische Namen vor; in der Perserzeit saß dort, wie Ezra, Nehemia und Esther zeigen, eine sehr starke jüdische Diaspora. Neben diesen Ländernamen fällt Hamat als Stadtname auf; auch tritt Hamat am Orontes als Hauptsitz einer Diaspora nirgends hervor. So ist man versucht, zwar nicht *Ἀραβία* (𝔊) oder אַחְמְתָה = Ekbatana (Cornill in ZAW 4, 93) oder Hazza (Lagarde, Semitica S. 27), wohl aber חֲתָם „Chetiterland" für חמת einzusetzen, also an Kleinasien neben Ägypten und Babylonien als drittes Diasporazentrum zu denken, wo Juden seit Antigonus angesiedelt waren. Die אִיֵּי הַיָּם führen in das ägäische Meer, stören aber metrisch und sind mit 𝔊 auszuscheiden. Doch scheint mir der ganze Doppeldreier (v. $11^{b\beta\gamma}$ וממצרם ומפתרום וכוש ומעילם ומשנער ומחמת), der den Vierzeiler (v. $11^{ab\alpha}$) zu einem unregelmäßigen Sechszeiler macht und die geographische Reihenfolge hinter Assur verdirbt, ein spätrer Zusatz zu sein. — v. 12. Der erste Stichos dieses Vierzeilers ist nach 5, 26 gebildet, in v. 12 wenig passend, da das Signal (נֵס) die Völker nichts angeht, Jahve vielmehr selbst die Zerstreuten Israels und Judas sammelt, unter denen die Verbannten des Nordreichs (2 Reg 17) und Judas (2 Reg 24 f.) zu verstehen sind. Das Masculinum נִדָּחִים deutet auf Stämme, das Femininum נְפֻצוֹת auf Städte (בָּנוֹת). Die vier Windrichtungen (cf. Ez 7, 2) nehmen auf v. $11^{b\beta\gamma}$ keine Rücksicht. — v. 13. Das Ende der internen Spaltung Israels (Kg). Ephraim und Juda deuten auf die nachexilischen Kirchen der Samaritaner und Juden; denn an die halbheidnische Mischbevölkerung des עַם הָאָרֶץ (Esr 4, 4) ist nicht zu denken. Zwischen Juden und Samaritanern bestand seit Nehemias Zeiten (Neh 13, 28 ff.) Rivalität; denn beide standen unter zadokidischen Priestern und hielten am Pentateuch fest. Neben קִנְאָה „Eifersucht" ist צוֹרְרִים „Befehdung", im neutrisch abstrakten Sinne (Bhl; cf. Sach 11, 7 חֹבְלִים „Bindung"), beides auf die Rivalität der feindlichen Brüder bezüglich, die in Zukunft weichen soll. — v. 14. Vielmehr verbinden sich Juda und Ephraim zur Eroberung der Nachbarvölker. Hier haben wir ein reines Zukunftsbild, das nicht Geschichte geworden ist, denn in der Makkabäerzeit waren Juda und Ephraim nicht verbündet. Wie Raubvögel fliegen beide (וְעָפוּ) von ihren

Berghorsten zutal. Der Philisterabhang (l בְּכֶתֶף פְּלִשְׁתִּים cf. 𝔊 *ἐν πλοίοις ἀλλοφύλων*) ist die nordsüdliche Berglehne zwischen Judäa und Philistäa, die damals in den Händen der Fremden war, westlich etwa vom *w. eṣ-ṣûr*. Und wie nach Westen gegen die Philister, so ziehen sie plündernd (יָבֹזּוּ) ostwärts gegen die בְּנֵי קֶדֶם, worunter die vorexilische Zeit (Gen 29, 1. Hi 1, 4) die Aramäer verstand, die nachexilische auch die Araber nabatäischen Stammes meinen kann. Die nahverwandten Stämme aber, Edom (Gen 25, 25 ff.), Moab und die Ammoniter — immer noch בְּנֵי עַמּוֹן gegenüber מוֹאָב (cf. Gen 19, 30 ff.) — treten in den Machtbereich (cf. Dt 12, 7. 18. 15, 10. 23, 21 מִשְׁלַח) und die „Hörigkeit (cf. Mesainschrift Z. 28 מְשַׁמַּעַת)“ der Israeliten, werden ihnen also untertänig. Davids Zeitalter, in dem Juda und Ephraim unter einem Scepter vereinigt waren, in dem Philister (2 Sam 5, 17 ff.) und Aramäer (2 Sam 10) entscheidend geschlagen wurden und Edom (2 Sam 8. 1 Reg 11, 14 ff.), Moab (2 Sam 8, 2 cf. Num 24, 17) und die Ammoniter (2 Sam 12, 26 ff.) abhängig von Israel waren, soll demnach in der messianischen Zeit wiederkehren (cf. Am 9, 11 f.). An sich könnte v. 13 f. einem vorexilischen Zukunftsbilde wohl angehören; doch der Rahmen des Bildes (v. 11 f. 14 f.) ist nachexilisch. — v. 15. Stade trennt v. 15 f. vom Vorigen ab; doch die von ihm vorgeschlagene Versetzung ist willkürlich. Eher hängt v. 11 f. mit v. 15 f. gegenüber v. 13 f. zusammen, da von der Rückkehr der Diaspora gesprochen wird. Für וְהֶחֱרִים „er wird bannen“ d. i. der Vernichtung weichen (Kg) ist nach 𝔊 *ἐρημώσει* = וְהֶחֱרִיב zu lesen (Brd Di Du Gr); das Subjekt יהוה, das den Doppeldreier stört, wird nachträgliches Explicitum sein. Die „Zunge des Ägyptermeers“ ist der Meerbusen von Sues, den das Israel der ägyptischen Diaspora trocknen Fußes wieder wie einst (Ex 14) durchschreiten soll. Neben der ägyptischen kehrt aber auch die babylonische Diaspora über den Euphrat (הַנָּהָר cf. 7, 20. 8, 7) zurück, den Jahve in sieben seichte Bachbetten (נְחָלִים) zerschlägt, die leicht zu durchschreiten sind, so daß sie nicht einmal die Sandalen (נְעָלִים) ausziehen müssen, wobei hinter וְהִדְרִיךְ metrisch und sachlich עַמּוֹ oder אוֹתָם einzusetzen ist (cf. 𝔊 *ὥστε διαπορεύεσθαι αὐτὸν ἐν ὑποδήμασιν*). Das unklare בעים רוחו 𝔊 *πνεύματι βιαίῳ*, wozu das arabische *ghâma* „glühen“ verglichen wird (Saad al), während andre (Ges Krochm Luzz) “בְּעֻצָּם ר vermuten, könnte auf eine Glosse יבַ[קֵּ]עַם רוחו „sein Wind spaltet sie (sc. נחלים)“ zurückgehen, die an Ex 14, 21 רוּחַ קָדִים עַזָּה erinnern kann, aber metrisch stört. — v. 16. Hier wird einseitig die „assyrische“ Diaspora (cf. v. 11$^{b\alpha}$) hervorgehoben, deren Rückkehr mit dem einstigen Auszug aus Ägypten verglichen wird, so daß wie bei Deuterojesaia (cf. 40, 9. 52, 12) und in der deuteronomischen Chronologie (cf. 1 Reg 6, 1) die beiden Exodoi aus Ägypten und aus Babel als Grenzposten der Geschichte Israels erscheinen. Ein Dammweg (מְסִלָּה cf. 19, 23 ff.) führt aus dem Euphratlande bequem zur Heimat; auch hier ist שְׁאָר עַמּוֹ (cf. v. 11) die Diaspora, nicht wie bei Jesaia der Grundstock.

d) Danklied. c. 12.

[1] *Und du sagst an jenem Tage:*

Ich preise dich Jahve, denn du hast mir gezürnt,
Daß sich wende dein Zorn und du Trost mir bringst.

[2] *Schau, da ist der Gott meines Heils! Ich trau ohne Schrecken;*
Ist doch [T b] *Jahve meine Macht und ʿmein Lied'* [b], *und er ward mir zum Heil.*
[3] *Und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heils.*

[4] *Und ihr sagt an jenem Tage:*

Danket Jahve, ruft an seinen Namen!
Tut kund bei den Völkern seine Taten, verkündet's, daß erhaben sein Name!
[5] *Jahve besingt, denn Erhabnes er schuf; das werde bekannt* [c] *auf dem Erdenrund.*
[6] *Du Zionsgemeinde, frohlock und jauchze; denn gewaltig in dir ist der Heilige Israels.*

a) del יה. — b) l זִמְרָתִי. — c) K מֻדַּעַת Q מוּדַעַת.

Mit diesem Liederpaar, das schon Ewald als nachjesaianisch erkannt hat, schließt der erste Hauptteil des Jesaiabuches ab (c. 1—12). Es gehört eng mit c. 11, 10 ff. zusammen und nimmt Rücksicht auf die dort verheißene Wendung, deren Eintritt nunmehr vorausgesetzt wird. In Wirklichkeit zerfällt es in zwei Psalmen, jeder mit besondrer Einführung. Der erste (v. 1—3) dankt Jahve für die eingetretene Hilfe (יְשׁוּעָה), der zweite (v. 4—6) ist eine Gemeindeliturgie, in der zum Lobpreis Jahves in der Völkerwelt aufgefordert wird. Der Strophenbau ist nicht ganz durchsichtig. Im ersten Psalm scheinen sich zu folgen zwei Doppelzweier (v. $1^{a\beta b}$) und drei Fünfer (v. 2 f.; im zweiten ein Doppelzweier (v. $4^{a\delta}$), ein Doppeldreier (v. $4^{a\gamma b}$), zwei Doppelvierer (v. 5 f.). Beide Psalmen gehören, weil innerlich zusammenhängend, jedenfalls demselben Dichter an, der für c. 1—12 ein wirksames Finale schaffen wollte. — v. 1. Angeredet ist Israel (11, 16) als das erlöste und heimgekehrte Gottesvolk. In √ודה a. *wadâ*, was vielleicht „die Hand geben" bedeutet (cf. äg. *wdj* „geben"), liegt der Begriff des *confiteri*, so daß תּוֹדָה = *confessio* „Lobpreis", הוֹדָה = *confiteri* „zustimmen", הִתְוַדָּה = *confiteri* „bekennen" ist. Es ist die *ὁμολογία*, die hingebende Übereinstimmung, gemeint, in der das Dankeselement enthalten ist (cf. Buhl in ZAWB 33, 71 ff.). Durch den Singular (אוֹדֶה) wird der persönliche Zug des Dankes gesteigert. Der Dank gilt nicht dem Zorn Gottes an sich (כִּי אָנַפְתָּ בִּי), sondern sofern der Zorn das Mittel zur beabsichtigten Wendung ist, so daß die Jussive יָשֹׁב und וּתְנַחֲמֵנִי untadelig sind, während die Korrektur וַיָּשָׁב und וַתְּנַחֲמֵנִי den Gedanken verflacht. Dem Heilsplane Gottes ist auch sein Zorn untergeordnet, so daß er zum Gegenstande des Dankens werden soll, ein sehr tiefer Gedanke. — v. 2. Die Frage, ob הִנֵּה אֵל יְשׁוּעָתִי Genitivverbindung: „Da ist der Gott meines Heils" oder Satz ist: „Gott ist mein Heil", ist im ersten Sinne zu entscheiden (cf. ψ 18, 47), da im zweiten Falle יהוה statt אל zu erwarten wäre; „הִנֵּה אֵל י deutet auf die Erscheinung des Heilsgottes hin; יְשׁוּעָה „Weitschaft", „freier Raum", ein altes Wort (1 Sam 14, 45. 2 Sam 10, 11), ist besonders häufig in den Psalmen. In אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד ist ein Wortspiel enthalten, das Vertrauen

schließt den Schrecken aus, ein Jesaias würdiger Gedanke (cf. 30, 15). Im nächsten Gliede ist יה oder יהוה Variante; für זמרת ist זמרתי (‖ עָזִּי) zu lesen. Die Erfahrung von Jahves Macht (עז) macht sich im Liede frei, da er Israel zum Heil geworden ist (ψ 118, 14). — v. 3. Mit v. 3 wendet sich Israel an seine Volksglieder, die aus den Heilsquellen schöpfen sollen, wobei מַעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה für "מַעְיְנֵי הי steht. Die Heilsquellen liegen in Jahve selber (Jer 2, 13. 17, 13. ψ 36, 10); aber es scheint, als werde mit dem dreimaligen יְשׁוּעָה (v. 2 f.) auf Jesaias Namen (ישעיהו) angespielt, sein Buch als טעין הישועה gewertet. — v. 4. Die zweite Strophe ist ein Bekenntnis zu Jahve als dem Gotte der Welt; v. 4ª kehrt in ψ 105, 1 wieder. Man sagt im Kohortativ אודך יהוה (v. 1. ψ 18, 50. 30, 13. 35, 18. 52, 11. 57, 10 u. ö.), aber im Imperativ הוֹדוּ לַיהוה (ψ 33, 2. 100, 4. 105, 1. 106, 1. 118, 1. 136, 1), eine häufige liturgische Formel der Spätzeit (cf. 2 Chr 7, 3. Esr 3, 11), ohne daß ein Sinnunterschied zwischen "הודה ל und "הודה את festzustellen ist. Die obligate Anrufung (קִרְאוּ בְשְׁמוֹ) enthält eine Bitte. Durch Israel soll Jahve der Völkerwelt bekannt werden. Seine עֲלִילוֹת (ψ 9, 12. 78, 11. 103, 7. 105, 1. 1 Chr 16, 8) sind seine Taten in der Geschichte, die Israels Erlösung zum Ziel haben; in der älteren Sprache (1 Sam 2, 3. Dt 22, 14. 17. Seph 3, 7. 11. Ez 20, 43 f. 21, 29. 14, 22 f.) ist עֲלִילָה die „Untat". Das Bild vom hochstehenden Namen (cf. ψ 148, 13) zeigt, daß hier שֵׁם im Sinne der „Person" steht. — v. 5. Gegenüber הודו, קראו, הודיעו, הוכירו tritt in זַמְּרוּ die instrumentierte Musik auf, wobei יהוה hier Objekt des „Besingens" ist (ψ 33, 2. 66, 2. 68, 5. 33). In גֵּאוּת (9, 17. 28, 1. 3) liegt hier das erhabene Schauspiel der Geschichte, das auf der ganzen Erde bekannt werden soll, wobei dem K'tib מִידֵעַת das Q'rê מוּדַעַת vorzuziehen ist, da יָדַע „vertraut sein" bedeutet (Bhl); der Sinn des Participiums מודעת ist gerundivisch: „es verdient, bekannt zu werden" (cf. Ew § 329ª Bhl). — 6. Der letzte Vers wendet sich an die Zionsgemeinde (יוֹשֶׁבֶת צִיּוֹן), die Bewohnerschaft Jerusalems, weil Jahve im Tempel Jerusalems erhaben thront. Er heißt קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל in Anlehnung an Jesaia (cf. 1, 4), wobei יִשְׂרָאֵל das gesamte Gottesvolk bedeutet. Seinetwegen soll Zion „jauchzen" (24, 14. 54, 1. Jer 31, 7 צהל), wobei צהל ursprünglich das unedlere, unartikulierte „Juchzen" bedeutet (10, 30. Jer 5, 8. 8, 16. 13, 27. 50, 11), und „frohlocken" (44, 23. 49, 13. 54, 1. Seph 3, 14. Jer 31, 6).

B. Die Völkerwelt.

I. Die Weltmacht.

1. Assur. c. 10, 5 ff. 14, 24 ff.

a) Die Hybris. c. 10, 5—15.

5 *Weh Assur, mein Zornesstab* — *und ein ʿStock meines Grimms in meiner Hand*[a]*!*

6 *Frevlem Volk ihn wollt ich entsenden,* — *der Nation meines Zorns ihn entbieten,*
Daß er Raub und Beute erjage, — *sie zerstampfe*[T b] *wie Straßenkot.*

7 *Doch er selbst denkt nicht also,* — *und sein Sinn urteilt gar anders;*
Denn es steht sein Sinn auf Zerstörung — *und Vernichtung nicht weniger Völker:*

8b „[T c] *Sind nicht Könige zumal meine* — 9 *Gings nicht wie Karkemisch Kalno?*
Gings nicht wie Arpad Hamat? [Fürsten? — *Gings nicht wie Damascus Samaria?*

10 *Wie meine Hand ertappte* — *die Götzenkönigreiche,*
Deren Götterbilder mehr waren — *als Jerusalems und Samarias —*

11 *Hei, was ich Samaria antat* — *und seinen Götzen,*
Das will ich[c] *Jerusalem antun* — *und seinen Bildern.*

12 *Wenn aber der Herr all sein Werk zum Ziel bringt auf dem Zionsberge und in Jerusalem, dann ʿsucht er heim'*[d] *die Frucht des Herzenshochmuts des Königs von Assur und seiner Augen hoffärtige Pracht.*

13 [T e] *Durch die Kraft meiner Hand hab ichs getan* — *und durch meine Weisheit; denn ich bin klug,*
Daß ich Völkergrenzen ʿverrückte'[f] — *und geplündert hab ihre Schätze*
Und ʿhinabstieß'[f] *ʿwie ein Gott'*[g] *Einwohner* — . . . . . .

14 *Und meine Hand ergriff wie im Nest* — *den Reichtum der Völker.*
Und wie man Eier, verlassene, sammelt, — *hab ich eingeheimst alles Land.*
Da gabs keinen mit Flügelschlagen — *und Schnabelsperren und Zwitschern.*[u]

15 *Ha, rühmt sich die Axt vor dem Hauer* — *und tut groß vor dem Schwinger die Säge?*
Als schwinge der Stab seinen Schwinger, — *als hebe der Stock den, der kein Holz?*

a) l prb וּמַטֵּה זַעְמִי הוּא בְיָדָם. — b) del מרמס mt c. — c) v. 8a del mt c. — c*) l prb הֲלֹא כֵן א״ mt c. — d) l יִפְקֹד c 𝔊 ἐπάξει. — e) del אמר כי. — f) l וְאַסְרִיר et וְאוֹרִיד. — g) l כְּאַבִּיר?

Das Assurstück des zehnten Kapitels (10, 5ff.) steht an falscher Stelle. Räumlich trennt es, wie auch c. 9, 7—10, 4, die zusammengehörigen messianischen Weissagungen (c. 9, 1—6. 11, 1ff.). Zeitlich führen die c. 10, 9 genannten Eroberungen, wie namentlich Karkemisch beweist, unter d. J. 717 v. Chr. hinab, also in eine spätere Periode als der Grundstock des ersten Buches (c. 2—9, 6. 11, 1ff.), der in Jotams und Achaz' Zeit gehört. Sachlich finden wir ein neues Thema gegenüber dem ersten Buche, das Israel, Juda und Jerusalem zum Gegenstande hat. Denn jetzt erweitert sich der geschichtliche Horizont, die Völkerwelt tritt in Jesaias Gesichtskreis, und Assur als Weltmacht stellt die geschichtliche Existenzfrage. Es empfiehlt sich darum, das Assurstück (10, 5ff.) mit dem Buche der Völkerreden (c. 13—23) zu verbinden. Und zwar dürfen wir in unserm Kapitel das Kopfstück dieses Buches sehen, das später durch das Babelstück (c. 13. 14, 1—23) verdrängt worden ist, wahrscheinlich zu einer Zeit, als nicht mehr Assur, sondern Babel die Weltmacht war, also im babylonischen Exil, aus dessen Zeit c. 13. 14, 1—23 mit Sicherheit abzuleiten ist. Daß c. 10, 5ff. einst die Stelle von c. 13. 14, 1—23 einnahm, geht auch aus c. 14, 24—27 hervor. Denn hier ist nicht von Babel, sondern von Assur die Rede, so daß wir hier den ursprünglichen Schluß von c. 10, 5ff. zu sehen haben, der die Katastrophe über Assur verkündet, die wir nach 10, 5—15 erwarten müssen. Logisch ist c. 10, 5—15 mit 14, 24—27 ein Ganzes, das ohne die Zwischenglieder c. 10, 16—34 verständlich ist. Über die einzelnen Teile des Abschnitts c. 10, 16—34 ist bei ihrer Erklärung gesondert zu handeln. — v. 5. Das Wehe (הוי cf. 1, 4. 5, 8ff. 10, 1) über Assur deutet auf Schuld und Schicksal hin. Schon früher ist Assur in Jesaias Gesichtskreis getreten (5, 26—29), damals als Würgengel Gottes, um das Gericht am Gottesvolke zu vollziehen. Seitdem ist das furchtbare Volk nach der Zertrümmerung von Damascus und Samaria (v. 9. 11) Judas unmittelbarer Grenznachbar geworden, dem schon Achaz seit 734 tributpflichtig war. Nun hatte Jesaia Gelegenheit, die assyrische Macht aus nächster Nähe zu beobachten, wobei der Nimbus der Ferne (5, 26) völlig schwindet. Die grausame Deportation der Samarier (721/20) und die erneute Züchtigung des Landes (720/19) zeigten deutlich, wes Geistes Kind diese Großmacht war. Nicht Gottes Geißel wollte Assur sein, sondern Weltmacht, womit es der Hybris verfiel, aus der sein Sturz entspringt. Mit Absicht nennt Jahve, der hier redet, Assur nicht den Fronvogt, der die Geißel schwingt (9, 3), sondern nur den Stock, mit dem er zuschlägt, um die Nichtigkeit auch dieser irdischen Macht zu verdeutlichen, auf die er nachher zurückkommt (v. 15). Jahves Zorn, der über sein Volk entbrannt ist (cf. 10, 4), ist vielleicht der Grund, weshalb 10, 5ff. hinter 10, 1—4 eingeschaltet worden ist. Das zweite Versglied (v. 5b) ist undeutlich. „Und ein Stab, ' das ist in ihrer Hand (בידם) mein Grimm" (cf. Del). Aber

Assur selbst ist ja die Zuchtrute, nicht Gottes Grimm in Assurs Hand. Auch 𝔊 hilft nicht weiter, wo וַעֲמִי = *τὴν ὀργήν μου* als Objekt zu v. 6 אֶשְׁלָחֶנּוּ gezogen ist. Am einfachsten ist es wohl, וּמַטֵּה ו" הוא בְיָדִי zu lesen: „und ein Stock des Grimms ist er in meiner Hand", so daß מטה ועמי zusammengehört (Knobel Hi Ew Du Ma Gr), הוא בידי aber nicht einfach zu tilgen, sondern nur umzustellen ist. — v. 6. Die Imperfekta אֶשְׁלָחֶנּוּ und אֲצַוֶּנּוּ, deren Objekt Assur ist, enthalten finalen Sinn, der Jahves Absicht ausdrückt, die im Zorngericht über Israel bereits erfüllt ist. Das frevle Volk (גּוֹי חָנֵף cf. 1, 4. 9, 16) und das Volk des Grimms (9, 18) ist Nordisrael (cf. 9, 7 ff.), wie aus dem Wortspiel mit Raubebald-Eilebeute (8, 1 ff.) hervorgeht (v. 6 שלל שלל ולבז בז). Der zu Achaz' Zeit verkündete Schlag gegen Ephraim ist nun erfolgt, als Samaria zugrunde ging (721 v. Chr.), wie vorher Damascus (732). Auch in לשׁימו, wofür Q לשׁומו hat, ist Assur Subjekt, Ephraim Objekt. Da wir Doppeldreier haben, so ist מרמס „Zerstampfung" (5, 5. 7, 25. [28, 18]) ein Zusatz, überflüssig neben כְּחֹמֶר חוּצוֹת, „dem Lehm der Straßen" (cf. 5, 25), womit die Vernichtung Nordisraels deutlich genug abgebildet wird. — v. 7. Doch Assur will mehr sein als Gottesgeißel; es setzt dem Gottesgedanken seine eignen Gedanken entgegen. Von דמה „gleichen" ist wie דְּמוּת „Gleichnis" (Gen 1, 26) so דָּמָה „sich ein Gleichnis bilden", „sich vorstellen", „urteilen" abgeleitet als Synonymum von חשׁב; das Herz (לֵבָב) gilt als Sitz des Verstandes. Nicht Werkzeug des Gottesgerichts will Assur sein, das niemals bloßen Untergang bezweckt, sondern die Heiligkeit Gottes durchsetzt, vielmehr Zerstörer auf eigne Faust ohne heiligen Sinn. Diese Zerstörungswut richtet sich nicht nur gegen Israel, sondern auch gegen die kleinen syrischen Völker, deren Stadtstaaten im Folgenden aufgezählt werden. Der Unterschied zwischen dem Gottesgericht, das stets in einen heiligen Plan eingeschlossen ist, und dem Machthunger des weltlichen Eroberers, der nicht aufbaut, sondern nur zerstört, kommt hier deutlich zum Vorschein. — v. 8. Mit v. 8ᵃ כי יאמר wird Assur redend eingeführt; der Sprecher ist der König. Doch stört v. 8ᵃ den Doppeldreier und fällt besser weg. Die direkte Rede des Assyrers umfaßt v. 8ᵇ—11. 13 f. Sie ist ursprünglich ein Ganzes gewesen, das durch Zusätze jetzt unterbrochen ist. Der redende König rühmt sich, Könige (מלכים) als seine Heerführer (שׂרים) zu haben. Er denkt dabei an die Zaunkönige der unterworfenen Stadtstaaten Nordsyriens, die als assyrische Vasallen in ihrem Herrschaftgebiet belassen wurden und zur Heeresfolge verpflichtet waren. Ein solcher Fürst war Panammu von Sam'al in Sengirli, einwärts vom Meerbusen von Alexandrette, der Vasall Tiglatpilesars III, der i. J. 732 vor Damascus fiel. Sein Sohn Barrekub erbte die Vasallenschaft: „Ich lief im Geleise meines Herrn, des Königs von Assyrien, mitten unter vielen Königen (מלכן רברבן), die Silber und Gold besaßen" (Bauinschrift Z. 8 ff. bei Lidzbarski, Nords. Epigraphik S. 443 f.). — v. 9. Im Unterschiede von den gehorsamen Vasallen werden hier aufständische Stadtstaaten genannt, wie Damascus und Samaria beweisen, deren Schicksal bereits besiegelt ist (v. 11). Da derselbe Eroberer alle diese Städte für sich in Anspruch nimmt, werden

sie nicht von verschiedenen Königen, sondern von einem, nämlich Sargon, gebrandschatzt worden sein. Karkemisch = *gargameš* ist das letzte Bollwerk der Hetiterherrschaft in Nordsyrien auf dem rechten, also westlichen Euphratufer, das i. J. 717 durch Sargon zerstört wurde. Mit diesem Jahre haben wir also den *terminus a quo* unsres Abschnitts. Die Ausgrabungen von Karkemisch sind veröffentlicht von Hogarth und Woolley, Carchemish I. II. 1914. 1921. Neben Karkemisch steht Kalno in Schicksalsgemeinschaft. Für diese Stadt Kalno, 𝔐 כלנו 𝔊 *Χαλάννη* (cf. Am 6, 2), nicht zu verwechseln mit dem babylonischen Kalne (Gen 10, 10), kommen zwei nordsyrische Namen in Betracht, nämlich *Kunulua*, das Tiglatpilesar III nach dem Fall von Arpad (740) eroberte (Forrer, Provinzialeinteilung S. 56), und *Kullania*, das mit Azarja = *Azrijau* von Juda c. 740 gemeinsame Sache machte und c. 738 von Tiglatpilesar erobert wurde (Forrer, a. O. S. 57f.). Beide Orte wurden assyrische Provinzialhauptstädte. Während *Kunulua* 30 km ö. von Antiochien bei *ḥârim* gesucht wird (a. O. S. 56f.), ist die Lage von *Kullânia* unbestimmt, von Forrer (S. 58) in *bânijâs* an der phönicischen Küste vermutet. Doch scheint mir die Möglichkeit der Identität von *Kunulua* und *Kullânia* zu bestehen, so daß man am besten an *Kunulua* zwischen Antiochien und Arpad denkt. Nach S. Smith in CAH III, 37 und Gray ist Kalno in *Kullanhu*, c. 6 ml von Arpad entfernt, zu suchen; jedenfalls muß an Nordsyrien gedacht werden. Es fragt sich aber, ob Jesaia die Eroberung Kalnos durch Tiglatpilesar im Auge hat; denn alle andern Städte weisen in Sargons Zeit (722—705). Also ist vielleicht Kalno mit Karkemisch um 717 v. Chr. noch einmal erobert und zerstört worden. Ein zweites Schicksalspaar sind Arpad und Hamat, als assyrische Provinzialhauptstädte wohl bekannt (Forrer S. 58). Arpad (ארפד, heute *tell r'fâd*, 3 ml nördlich von Aleppo) war der Schlüssel zu Syrien von Norden her, daher von Tiglatpilesar III 743—740 in schwerem Kampfe niedergeworfen. Doch wissen wir, daß Arpad sich auch gegen Sargon am hamatensischen Aufstande i. J. 720 beteiligte, an dem auch Damascus und Samaria, die jüngst unterworfenen Städte, teilnahmen (Sargons Annalen Z. 23f.). An diese Koalition denkt hier Jesaia, woraus sich die Reihenfolge Arpad und Hamat, Damascus und Samaria aufs beste erklärt. Der Aufstandsführer *Jaubidi* von Hamat (חמת = *ḥamâ*), der oft genannten Handelsstadt am Orontes, wurde noch i. J. 720 von Sargon niedergeworfen und getötet. Wie gesagt, sind auch Damascus (דמשק) und Samaria (שמרון) in diesen Aufstand verwickelt gewesen. Das geschah, nachdem beide Städte als Königsresidenzen bereits aufgehört hatten; denn Damascus wurde i. J. 732 von Tiglatpilesar III, Samaria i. J. 722/21 von Sargon erobert und zerstört. Daß aber Jesaia an d. J. 720 denkt, ist deshalb wahrscheinlich, weil der redende assyrische König natürlicherweise nicht in zwei verschiedene Eroberer, Tiglatpilesar und Sargon, die zudem verschiedenen Dynastien angehören, zerfallen, sondern ein und dieselbe Person sein wird, nämlich Sargon, der Begründer der letzten Dynastie des assyrischen Reiches. Ihm und keinem andern, der binnen kürzester Zeit ganz Syrien trotz des gefährlichen hamatensischen Aufstandes niederwarf

(720) und kurz darauf Karkemisch, vermutlich mit Kalno, brach (717), der sich auch später als Herrscher von ungewöhnlicher Begabung und Energie erwies, hat Jesaia diese Worte in den Mund gelegt. Seine Rede entstammt dem Eindruck der Ereignisse, die bis auf d. J. 717 hinabführen, wird also nicht wesentlich jünger sein, so daß wir an c. 715 denken dürfen. Nach dem Jahre 711 zumindest wäre Asdod, das i. J. 711 erobert wurde, ein Ereignis von folgenschwerer Bedeutung, von Jesaia sicherlich mit namhaft gemacht worden. v. 9 auszuscheiden (Ma) ist ein Beispiel von seltener Willkür. — v. 10. Dieser Vers stört vor v. 11. Denn in v. 10 werden Jerusalem und Samaria den andern „Königreichen" gegenübergestellt, in v. 11 dagegen stehen sich Jerusalem und Samaria gegenüber, ohne daß die andern genannt sind; auch war i. J. 720 Damascus kein Königreich (v. 10 ממלכה) mehr. Da schließlich v. 10 ein bloßer Vordersatz ist, der nicht gleichzeitig mit v. 11^{a} einen Vordersatz zu v. 11^{b} bilden kann, so ist v. 10 aus dem Zusammenhang als Fremdkörper auszuscheiden (Bhl). Der Assyrer hat nach den Königreichen „der Götzen" (האליל) gelangt (מצא ל″ cf. v. 14). „Der Götze" ist jedenfalls kollektiv zu verstehen; denn jedes Reich hatte seinen eigenen Gott; doch braucht Jesaia אֱלִיל nie im Singular. Die Abänderung in לַמַּמְלְכוֹת הָאֵלֶּה cf. 𝔊 *ταύτας* ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich; denn der Glossator wollte die „Götzenkönigreiche" gegenüber Jerusalem und Samaria betonen. v. 10^{b} enthält einen abgekürzten Vergleich: „Ihre Götzenbilder (פסילים 21, 9. 42, 8 u. ö.) sind mehr wert als [die von] Jerusalem und Samaria". Trotz der Masculinform פסיליהם scheint sich das Suffix nicht auf האליל, sondern auf ממלכות zu beziehen, da die פסילים als Träger göttlicher Mächte von האליל kaum unterschieden werden (cf. v. 11). Die Zusammenfassung von Jerusalem, das vorher noch gar nicht genannt ist, mit Samaria zeigt aber, daß der Glossator die geistvolle Pointe Jesaias, die in v. 11 enthalten ist, gar nicht verstanden hat. — v. 11. Dieser Vers greift nach Ausscheidung von v. 10 unmittelbar auf v. 9 (שמרון) zurück und ist unentbehrlich (gg Gr). Der Assyrer schließt aus dem Erfolg gegen Samaria auf einen Erfolg gegen Jerusalem. Ihm erscheinen Samaria und Jerusalem als heidnische Städte, deren Götter (אלילים cf. 2, 8. 18. 20) gleich ohnmächtig sind. Damit begeht er aber Gotteslästerung am Gott Israels, dem Gott schlechthin, so daß er das Gottesgericht auf sich herabzieht. In Wirklichkeit ist der Gott Samarias und Jerusalems freilich derselbe Gott, nämlich der Heilige Israels. Die Paradoxie liegt darin, daß Jahve in seiner Stadt Samaria Israel zerstören läßt (v. 5), während er in seiner Stadt Jerusalem Israel retten will. Der Gott Israels ist Gericht und Gnade zugleich. Der Gerichtsgedanke erfüllt sich im Untergang des abtrünnigen Samaria (cf. 7, 7—9), der Gnadengedanke in der Rettung Jerusalems, das hier wieder als Mittelpunkt des Gottesvolkes erscheint. Metrisch ist v. 11 eher ein Doppelfünfer, wobei *l'šôm'rôn w'le'lîlâh* und *lìrušālḗm w'laʿṣabbâh* zu betonen ist, als ein Doppeldreierpaar. Doch ist v. 11^{b} um eine Hebung zu kurz, so daß man hinter אעשה ein עָשׂה einschieben möchte. Die Götzen (אלילים) und ihre Bilder (עֲצַבִּים) sind auch hier als synonym gefaßt (cf. v. 10). —

v. 12. Dieser Vers unterbricht die Rede des Assyrers, aber zu Unrecht; denn v. 13 ist die natürliche Fortsetzung der Lästerrede (v. 11). Subjekt ist אדני, der im Jesaiabuch häufige (cf. 6, 1. 9, 7), wohl redaktionelle Ersatz für יהוה. Jahve wirkt sein Werk zu Ende und schneidet den Faden vom Trumm ab (בצע cf. 38, 12. Hi 6, 12. [27, 8 *Qal*]). Der Zionsberg und Jerusalem sind begreiflich als seine Wirkungsstätte. Der Nachsatz (v. 12^{b}) fällt plötzlich in direkte Rede Jahves um (אֶפְקֹד), wofür besser יִפְקֹד = 𝔊 *ἐπάξει* zu lesen ist. Die Heimsuchung trifft zuletzt den Assyrerkönig (מֶלֶךְ אשור gegen v. 5 אשור). Aber die Constructuskette „Frucht des Hochmuts des Herzens des Königs von Assur" ist häßlich; „die Frucht des Hochmuts" ist ein unklarer Begriff, und auch „die Pracht der Hoffart der Augen" ist nicht eben schön. Zudem ist der ganze Vers prosaisch, also metrisch ungegliedert, so daß seine Ausschaltung gerechtfertigt ist. — v. 13. Mit כִּי אָמַר wird die Rede des Assyrers wieder aufgenommen. Nach Ausscheidung von v. 12 ist aber v. 13$^{a\alpha}$ כי אמר überflüssig, auch metrisch störend. In v. 13^{b} sind nach den Perfekten עָשִׂיתִי und שׁוֹשֵׁתִי die Imperfekta als Konsecutivformen zu fassen, also וְאסיר und וְאוריד zu lesen (Gr a). Während der Assyrer in Wahrheit nur Gottesgeißel ist (v. 5), betont er seine eigene Kraft und Weisheit, nimmt also den Ruhm für sich in Anspruch. Er glaubt, die רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה (11, 2) zu heben, während er doch der Antichrist ist. Der Gegenstand, dem seine Weisheit und Kraft gilt, ist der Zentralbau des assyrischen Reiches, in dem die noch bestehenden Kleinstaaten verschwinden sollen. Das geht aus der Aufhebung der Völkergrenzen hervor, die Jesaia bei den letzten Eroberungen Sargons beobachten konnte. Gerade in Samaria, das seit 721 v. Chr. assyrische Provinz war, hatte er ja nach seinem eigenen Annalenbericht (Z. 16) „Leute aus allen Ländern, seine Gefangenen, angesiedelt", was die Bibel bestätigt (2 Reg 17, 24ff.), wodurch die nationale Eigenart beseitigt werden sollte. Die Plünderung der bereitgestellten öffentlichen Staatsmittel (K עתידות; Q עתודות) ging damit Hand in Hand. Das *Po^{c}el* שׁוֹשֵׁיתִי (für שׁוֹסֵיתִי) von √שסה „plündern" entspricht der arabischen dritten Form (III *qâṭala*). Im letzten Satz ist בַּאבִּיר fraglich. Nimmt man einen Vergleich an (*α' σ' ὡς δυνατός*; *ϑ' ὡς κράτει*), so ist in אַבִּיר weniger ein menschliches Wesen, das ja Sargon selbst ist, als ein göttliches (1, 24) zu sehen (Chey Bhl), so daß der König „wie ein Gott (כְּאָבִיר cf. Kg)", nicht wie ein „Stier" (כְּאַבִּיר Brd Or Schm) die Ansiedler in den Abgrund stürzt. An „Thronende" ist bei יושבים nicht zu denken (gg Or Du Schm Gr Kg) 𝔊 *καὶ σείσω πόλεις κατοικουμένας* scheint zu lesen: ואחריד כְּפָרִים יושבים, aber כפר ist aramäisch, nicht hebräisch. Erwägenswert ist באפר „in den Staub" für כאביר (Du Gr Schlögl). Eine sichere Erklärung ist nicht möglich. Auf jeden Fall ist der Vers v. 13$^{b\beta}$ zu kurz, da nur ein Dreier vorliegt, während wir entweder einen Doppeldreier (cf. v. 13$^{ab\alpha}$) oder einen Fünfer (v. 14$^{a\alpha}$) erwarten, je nachdem man in v. 13 f. zwei Dreizeiler (v. 13. 14) oder drei Zweizeiler (v. 13$^{ab\alpha}$. — v. 13$^{b\beta}$. 14$^{a\alpha}$. — v. 14$^{a\beta b}$) sieht. — v. 14. Wie in v. 13 haben wir auch hier drei Zeilen, wenn man nicht v. 13$^{b\beta}$ mit v. 14$^{a\alpha}$ zu einem Zweizeiler verbindet, womit aber das

Bild vom Nest (v. 14$^{a\alpha}$) und den Eiern (v. 14$^{a\beta}$) zertrennt würde. Wie ein Riesenspielzeug erscheinen die Bergnester der syrischen Städte, in die des Riesen Hand rücksichtslos hineingreift, um den Reichtum (cf. 8, 4 חַיִל) der Völker, der im Schatz der Hauptstadt aufgespeichert ist, herauszunehmen („langen" מצא ל wie v. 10). Wie Eier eines verlassenen Nestes dem Zugriff der Menschen wehrlos preisgegeben sind, so verfallen die Bergnester wehrlos dem Eroberer, da die schützende Mannschaft im Kampfe gefallen oder geflohen ist; kein schützender Vogel sucht flügelschlagend oder den Schnabel aufsperrend und kreischend (מְצַפְצֵף cf. 8, 19) das Nest zu verteidigen. So heimst er כָּל־הָאָרֶץ ein, worunter besser „die ganze Erde" als „das ganze Land" zu verstehen ist, um die Unersättlichkeit des Eroberers zu verdeutlichen. Wie aus v. 11 hervorgeht, hat Jesaia damals einen Angriff Sargons auf Jerusalem erwartet, den er nachher (v. 28—32) in lebhaftesten Farben ausmalt. Mit der Bezwingung von Karkemisch (717) hatte Sargon den Schlüssel nach Syrien in seiner Hand und konnte versuchen, alle syrischen Kleinstaaten, von denen Judäa gerade an der Reihe zu sein schien, aufzulösen und als Provinzen seinem Reiche einzugliedern. Wenn auch Hizkia die Vasallenschaft von seinem Vater Achaz geerbt hatte und vorläufig Ruhe hielt, so mochte er doch von Sargon als unsicherer Kantonist, der er wirklich war, erkannt worden sein, so daß der Großkönig wirklich an die Eroberung Jerusalems dachte. Mindestens hat der Prophet sie damals erwartet; er war in größter innerer Spannung. Denn er fühlte die weltgeschichtliche Spannung nach, die im Angriff des Weltkönigs Sargon auf den Gott der Welt, den Heiligen Israels, lag. Sie drängte zur Explosion, in der das Menschenwerk im Gottesgericht unterging. — v. 15. Hier fällt der Prophet, wenn nicht Jahve selbst, dem Assyrer in die Rede, indem er die Sinnlosigkeit seines Gebahrens aufdeckt. Er ist nur die Axt (גַּרְזֶן), die Säge (מַשּׂוֹר a. *minšâr*), der Stab (שֵׁבֶט cf. v. 5) in Gottes Hand, womit dieser sein Werk zubereitet. Die grundsätzliche Verschiedenheit des Gottes der Geschichte vom Welteroberer kann nicht deutlicher ausgedrückt werden. „Besen, Besen, seids gewesen". Jahve ist kein Holzklotz (לֹא עֵץ) wie die toten Götzen (עצבים), mit denen Sargon ihn verglichen hat (v. 11), sondern Geist (cf. 31, 3). Gott ist Gedanke, Kraft, Leben; der Assyrer ist totes Werkzeug, seine Ruhmsucht Vermessenheit. Welch ein Gottesglaube steht hinter diesem Bilde angesichts der großen Gefahr, die Jerusalem damals bedrohte! Wir sind gespannt, wie Gott nach diesen Worten handeln wird; eingreifen muß er jetzt.

b) Der Feuerbrand. c. 10, 16—19.

16 *Darum wird senden der Herr* T a	*in sein Fettland die Schwindsucht,*
Und seine Pracht unterbrennt ein Brand	*wie Feuerbrand.*
17 *Und Israels Licht wird zum Feuer*	*und sein Heiliger zur Flamme,*
Die verbrennt und verzehrt seine Disteln	*und Dornen an einem Tage.*

18 *Und die Pracht seines Walds und Fruchtlands* T b *gleicht 'dem, der Signal hißt' c,*
Und seiner Waldbäume Rest ist zu zählen, *daß ein Knabe sie aufschreibt.*

a) del יהוה צבאות c 𝔊 109 mt c. — b) del מִנֶּפֶשׁ עַד בָּשָׂר יִכְלֶה. — c) l כְּמְנוֹס נֵס pr במסס נסס.

Soweit man diesen Abschnitt Jesaia nicht überhaupt abspricht (Du Ma), sieht man meist in ihm die Fortsetzung von v. 5—15. Das bevorstehende Gericht an Assur werde hier vollzogen; der Assyrer werde mit ausgesogenen Feldern und Waldbrand bedroht. Doch paßt auf das bewegliche Assyrerheer, das gegen Jerusalem anrückt, das Landschaftsbild nur schlecht; denn an einen wandelnden Wald wie den von Birnam ist doch nicht zu denken. So habe ich (GBÜ S. 38f. A. 1 1902) v. 16—19 aus der Verbindung mit v. 5—15 losgelöst und nicht auf den Untergang Assurs, sondern Israels bezogen, dessen Heiliger zur Zornesflamme wird. Budde in ZAW 41, 194, der die gleiche Ansicht vertritt, hat Koppe in der Übersetzung von Lowths Jesaia II, 182f. 1780 als ältesten Vertreter für diese Auffassung namhaft gemacht, nur daß Koppe v. 17—23 zusammennimmt und auf Juda bezieht. Ob sich ישראל (v. 17) auf das ganze Volk oder Nordisrael oder Juda bezieht, ist nicht leicht zu entscheiden. Da Jahve als קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל (v. 17) Gott Gesamtisraels ist, und c. 9, 7—10, 4 beide Teile Israels betrifft, so mag für v. 16—19 das Gleiche gelten. Zeitlich gehört dann diese Gerichtsweissagung über Israel in Jesaias Frühzeit (c. 1—12), steht also sachlich hinter c. 9, 7—10, 4 gegenüber c. 10, 5—15 an richtiger Stelle; mit c. 9, 7—10, 4 zusammen darf c. 10, 16—19, wie nachher auch 10, 33f., zu c. 2—5 gestellt werden. Die Deutung auf Assurs Untergang erfolgte erst, als 10, 5—15 zwischen c. 9, 7—10, 4 und 10, 16—19. 33f. eingeschoben wurde. Das Versmaß in v. 16—19 ist der Fünfer; im ganzen liegen drei Fünferpaare vor, freilich durch einige Zusätze gestört. — v. 16. Mit לכן ישלח האדון wird das Stück an das Wehe über Assur (v. 5—15) nur scheinbar angeschlossen; in Wirklichkeit ist ein Wehe über Israel vorausgegangen. Der Zusatz יהוה צבאות überlastet den Vers, obwohl Jesaia die Verbindung האדון יהוה צבאות kennt (cf. 1, 24. 3, 1). Das Objekt, worauf sich die Suffixe in מִשְׁמַנָּיו und כְּבוֹדוֹ beziehen, ist ursprünglich Israel. Die מְשַׁמַּנִּים (Dn 11, 24) wie die שְׁמַנִּים (Gen 27, 28. 39) sind hier Fettgelände, nicht (gg Kg) fette Leute (Jes 17, 4. ψ 78, 31 cf. a. *samîn* G.-B.[16] S. 471[a]); רָזוֹן „Magerkeit" ist der natürliche Gegensatz dazu (cf. Num 13, 20). Auch bei der Ausdörrung des Landes kann schon an verzehrende Glut als Mittel gedacht sein (cf. Am 7, 4ff.). In כבודו ist nach v. 18 die Waldpracht zu sehen, die in Galiläa und Gilead, das bis 734 zum Nordreich gehörte (2 Reg 15, 29), größer war als in Judäa. Der Vergleich mit dem Feuerbrand (יְקֹד אֵשׁ) zeigt, daß der gedrohte Brand nicht gewöhnlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist; der Lautkomplex *jēqad j'qōd kîqōd ēš* soll das Knistern des Feuers malen. — v. 17. In großartigem Bilde wird ausgeführt, daß Jahve selbst der Feuerbrand ist. An sich ist er Israels Licht, worin stets ein Bild der Freude liegt (60, 1. ψ 27, 1. 36, 10 u. ö.), wie besonders im Neuen Testament. Aber dies Licht Israels wird zum ver-

zehrenden Feuer. An sich ist der Heilige Israels der *focus* des nationalen Lebens; aber nun fährt aus seiner Heiligkeit die Zornesflamme hervor, ein „fressend Feuer", das alles vernichtet (cf. Otto, Das Heilige[11] S. 89); mit שִׁיחוֹ וּשְׁמִירוֹ, dem bei Jesaia beliebten Wortpaar (5, 6. 7, 23. 25), wird die Dürre des Pflanzenwuchses angedeutet; das Land bringt nur Gestrüpp hervor; שִׁיחוֹ : שַׂיִח verhält sich wie Gen 49, 11 עִירוֹ : עַיִר (G.K.[28] § 93[v]). Der יוֹם אֶחָד (9, 13), an dem der Pflanzenwuchs untergeht, ist der jüngste Tag, den Amos (5, 18) gegenüber der Volksmeinung nicht als Licht, sondern als Finsternis bezeichnet. — v. 18. Dieser Vers ist metrisch und sachlich überlastet. Und zwar unterbricht der Satz מנפש ועד בשר יכלה „von der Seele bis ins Fleisch vertilgt er" das Bild von der Landschaft, die weder Seele noch Fleisch hat. Subjekt von יכלה ist Jahve als Vertilger; sein Gericht über Israel geht von innen nach außen; zuerst geht die Seele, dann der Leib zugrunde. Darin liegt eine wahre Erkenntnis über das Gericht Gottes; nur stört der Satz den Zusammenhang und gehört an den Rand. Zum Subjekt וְכָבוֹד יַעְרוֹ וְכַרְמֶלוֹ im *casus pendens*, wobei כבוד יערו auf v. 16[b] zurückblickt, כַּרְמֶל „Fruchtgarten" die מִשְׁמַנִּים (v. 16[a]) wieder aufnimmt, ist וְהָיָה כמסס נסס Prädikat; für והיה mit ו *apodoseos* liest man bequemer יהיה. Aber was bedeutet der Vergleich der Landschaft mit dem Zergehen (כמסס) eines נָסַס? Man bringt נסס mit am. *nassîs* „krank" oder ass. *nasâsu* „wehklagen" in Verbindung, ohne eine entsprechende hebräische Wurzel √נסס aufweisen zu können. Dazu kommt, daß zu einem Waldbrande das Hinsiechen des Kranken als Vergleich ganz unpassend ist. So scheint mir, daß נֵס „Signalbaum" für נסס zu lesen ist, sowie daß in מסס etwa מְנֻסָּס als Denominativum steckt; „Wie jemand einen Signalbaum aufrichtet", der einsam in der Runde steht. Auch das *Hitpoel* הִתְנַסֵּס (Sach 9, 16. ψ 60, 6) scheint von נֵס abgeleitet zu sein, wie schon Kimchi an den „Fahnenträger" denkt. Man könnte auch כְּהִתְנַסֵּס נֵס „wie sich ein Signalbaum erhebt" befürworten, wenn auch weniger gut. Die Waldpracht geht unter bis auf ein paar einsame Bäume, die dem Signalbaum auf den Bergen gleichen, der bei Gefahr den Heerbann zusammenruft (13, 2. 18, 3. 30, 17). — v. 19 vervollständigt den Vergleich. Der Rest der Waldbäume wird zu zählen sein (מִסְפָּר cf. Gen 34, 30. Dt 4, 27. 33, 6. Ez 12, 16. Hi 16, 22 u. ö.); ein Knabe, der auf seiner Tafel nur Striche machen kann, vermag sie zusammenzurechnen. So entsteht in v. 16—19 ein sehr lebendiges Bild von der Zerstörung der palästinischen Waldlandschaft. Auch hier ist der Restgedanke (שְׁאָר cf. 7, 3) vorhanden, aber wie in c. 6, 13 nur flüchtig angedeutet.

c) Der Rest. c. 10, 20—23.

[20] *Und selbigen Tags geschiehts:*

Da fährt nimmer fort der Rest Israels, und wer entrinnt von Jakob,
Auf seinen Büttel zu bauen: er baut auf Jahve, Israels Heiligen[T a].

[21] *Ein Rest kehrt um, der Rest von Jakob, zum Heldengott.*

[22] *Denn wäre auch dein Volk, o Israel, wie der Sand am Meere, so bekehrt sich darin doch nur ein Rest; Garaus, fest beschlossen, wallt über in Gerechtigkeit.* [23] *Denn Vernichtung und festen Beschluß bringt der Herr* ⟦[b] *inmitten der ganzen Erde.*

a) del באמת. — b) del prb יהוה צבאות c 𝔊.

Dies kleine Stück, das den Restgedanken zum Inhalt hat, steht wieder isoliert im Zusammenhang. Zwar scheint v. 19 שאר das Stichwort zu sein, das den Anschluß von v. 20—23 an v. 16—19 veranlaßte (cf. Koppe). Doch spielt in v. 16—19 der Restgedanke gar keine Rolle, während er in v. 20—23 im Mittelpunkt steht. Auch in sich ist v. 20—23 nicht einheitlich. In v. 20f., wo wir abgesehen von der Anschlußformel והיה ביום ההוא drei Sechser finden, liegt der Ton auf der erhofften Rettung des Restes, der zu Gott umkehrt, unter Anspielung auf den Namen Schearjaschub (v. 21 cf. 7, 3). Dagegen v. 22f. wird betont, daß nur ein armseliger Rest aus dem Volke gerettet wird. Dort herrscht Optimismus, hier Pessimismus. Obwohl im gleichen Versmaß wie v. 20f. geschrieben, erweist sich demnach v. 22f. als Nachtrag, der nicht von Jesaia herrührt. Dagegen bringt v. 20f. jesaianische Gedanken und kann echt sein, wenn auch die Echtheit nicht sicher steht. Rechten Anschluß hat v. 20f. weder an v. 16—19, noch an v. 5—15, obwohl Jesaia, als er c. 10, 5—15 schrieb, auf die Rettung Jerusalems als des Restes von Israel hoffte. Es mag wie 8, 9f. 23 ein jesaianisches Fragment vorliegen, das der Sammler hier einsetzte. — v. 20. Die Anschlußformel והיה ביום ההוא ist sekundär (7, 18$^{a\alpha}$. 23$^{a\alpha}$). Die Weissagung setzt eine Katastrophe voraus, in der die *massa perditionis* von Israel untergegangen ist; nur der Rest (שְׁאָר) und die Entronnenen (פְּלֵיטָה cf. 4, 2. 37, 31f.) kehren um. Israel und Jakobs Haus (9, 7) wird sich auch hier auf Gesamtisrael beziehen (cf. 2, 2—5). Der מַכֵּהּ ist der assyrische Fronvogt, dessen Peitsche Israel wund schlug (9, 3), auf den sich aber Achaz in Judäa gestützt hatte. Dagegen ist Jahve als Heiliger Israels der einzige Retter. Mit בֶּאֱמֶת 𝔊 *τῇ ἀληθείᾳ* soll die künftige Haltung des Volkes vielleicht als wahrhaftig im Gegensatz zum früheren Scheinglauben bezeichnet werden; doch überlängert באמת den Sechser und ist wie 5, 16 בצדקה besser zu entfernen. — v. 21. So erfolgt die Umkehr des Restes von Jakob zum אֵל גִּבּוֹר „Heldengott". Wie אֵל שַׁדַּי (Gen 17, 1), אֵל עֶלְיוֹן (14, 18ff.) kann hier ein alter Gottestitel vorliegen; das Heldische in Gott wird von Jesaia oft betont. Zwar ist früher nicht Jahve, sondern der Messias als אֵל גִּבּוֹר genannt (9, 5); doch das Bild der Umkehr führt eher auf Jahve als den Messias. Jedenfalls ist der Vers mit seinem mächtigen Jubelruf Jesaias wert. — v. 22. Von dieser Glaubenshöhe sinkt der neue Gedanke ängstlich herab, was ihn als Zusatz erkennen läßt. Israel scheint damals wirklich ein zahlreiches Volk gewesen zu sein (כְּחוֹל הַיָּם cf. Gen 32, 13. Hos 2, 1), und zwar nicht nur in Palästina, sondern „inmitten der ganzen Erde" (v. 23 בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ), was auf die Zeit der nachexilischen Diaspora weist, aber nicht ins zweite Jahrhundert (Du) hinabführen muß. Im Weltgericht, das die ganze Erde trifft, wird auch der größte Teil Israels mit

hinweggerafft. Nur ein Rest im Volke (בּוֹ cf. 2 Reg 9, 35. Sach 13, 8), der sich bekehrt, wird gerettet. In כליון חרוץ kann חָרוּץ „entschieden", „beschlossen" (cf. 1 Reg 20, 40) sowohl Attribut wie Prädikat sein. Wegen der Formel כָּלָה וְנֶחֱרָצָה (v. 23. 28, 22. Dn 9, 27. 11, 36) ist das Erste wahrscheinlicher, so daß es heißt: „Garaus, fest beschlossen, wallt über in Gerechtigkeit". Im Endgericht, so ist der Sinn, kommt die göttliche Gerechtigkeit zum Vorschein, die hier freilich, dem ursprünglichen Sinn von צְדָקָה entgegen (cf. 5, 16), vorzüglich als Strafgerechtigkeit gemeint ist. — v. 23. Hier wird der Gedanke von v. 22^{b} lediglich wiederholt, so daß man an eine Variante denken kann. Die apokalyptische Formel כָּלָה וְנֶחֱרָצָה (28, 22. Dn 9, 27) kommt schon bei Jesaia selbst vor, an unsrer Stelle ist sie nachgeahmt. Man pflegt כָּלָה von √כלה „alle sein" abzuleiten, wofür v. 22^{b} כליון spricht. Doch fehlt zu einer solchen Nominalform von √כלה eine genaue Analogie, so daß die Ableitung von √כול „einfassen" wahrscheinlicher ist. Dann wäre כָּלָה das „Maß"; נֶחֱרָצָה, ein substantiviertes *Pt. Niph.* „Beschlossenes", wäre die „Satzung", so daß כלה ונחרצה weniger den Vernichtungsgedanken, als das Maß und Ziel der göttlichen Ordnung bedeutete, כְּלִיוֹן (v. 22^{b}) aber auf einem Mißverständnis des ursprünglichen Sinnes ruhte. Die Kopula zwischen כלה und נחרצה ist beizubehalten. Das Subjekt wird ursprünglich יהוה gelautet haben, das in אדני redigiert (6, 1. 9, 7) und später um יהוה צבאות, das 𝔊 noch nicht hat, vermehrt wurde. Mit כל הארץ ist nicht das ganze Land, sondern die ganze Welt gemeint.

d) Trost für Zion. c. 10, 24—27^{a}.

24 *Drum spricht*$^{T a}$ *Jahve der Heere also: Sei furchtlos, mein Volk auf Zion,*
Vor Assur, ʿ*der*ʾ^{b} *mit dem Stab dich schlägt und seinen Stecken über dich schwingt*$^{T c}$.

25 *Denn in kurzer Zeit erschöpft sich* ʿ*mein*ʾ^{d} *Grimm, und mein Zorn* ʿ*auf Erden hört auf*ʾ^{e}.

[26 *Doch über ihm Jahve*$^{T f}$ *die Peitsche schwingt, wie beim Midianschlag am Rabenfelsen,*
ʿ*Und er hebt*ʾ^{g} *seinen Stab* ʿ*über sie*ʾ^{h} ʿ*nach der Weise*ʾ^{i} *Ägyptens,* 27^{a} *und dann geschiehts:*]

27^{a} *Deiner Schulter entweicht seine Last, und sein Joch* ʿ*verschwindet*ʾ^{j} *von deinem Halse.*

a) del אדני. — b) ins אֲשֶׁר post מאשור. — c) del בדרך מצרים (cf. v. 26). — d) l זַעְמִי. — e) l עַל תִּכְבֶּל יִתֹּם. — f) del צבאות c 𝔊 mt c. — g) trsp [ו]נשא ante [ו]מטהו. — h) l prb עליהם pr הים. — i) l כדרך? — j) l יֶחְדַּל pr וחבל.

Im Unterschied von v. 16—19. 20—23 paßt dies Stück gut in die Lage von v. 5—15 und kann als Fortsetzung gelten (gg Gr Du Ma). Dann gehört der Einspruch in die Assyrerrede (v. 15) dem Propheten, während Jahve selbst erst jetzt (v. 24) zu reden anhebt. Sein Wort ist ein Trostwort an sein Volk,

das nach den Anschlägen des Assyrers trefflich paßt. An der Echtheit des Stückes zu zweifeln, fehlt jeder Anlaß. Gedanke und Sprache tragen jesaianisches Gepräge, als Gegner wird Assur ausdrücklich genannt (v. 24), die Bilder vom Stab und Stecken (v. 5) werden wieder aufgenommen. Nur v. 26. 27$^{a\alpha}$ kann zu Bedenken Anlaß geben, die aber nicht durchschlagend sind. Als Metrum ergibt sich der Siebener. — v. 24. לכן schließt nicht an 16—19. v. 20—23, wohl aber an v. 15 an. Hier ist gegenüber v. 23 nicht יהוה צבאות, sondern אדני als metrisch störend zu entfernen. In יְהוָה צבאות, so in 𝔐 als אלהים punktiert wegen des danebengestellten אדני, ist wieder der Herr der himmlischen Heere zum Ausdruck seiner Allmacht betont (𝔊 *κύριος σαβαώθ*). Die Bewohner Zions, also der Davidstadt mit dem Tempel (1, 21ff. 8, 18. 28, 16), gelten hier als das Gottesvolk (30, 19). Nach dem Untergang Samarias konzentriert sich das Gottesvolk in Jerusalem, das von Jahve vor dem drohenden Schlage (v. 11) geschützt werden soll. Schon in Achaz' Todesjahr (720/19) betont Jesaia den Charakter Zions als der Fluchtburg für die Elenden seines Volks (14, 32 cf. v. 30), die er als Kerngemeinde in seinen Jüngern gesammelt hat (8, 16—18) und die sich nicht fürchten sollen (7, 4), da Jahve sie retten will. Seine stille Arbeit an der Gemeinschaft der Gläubigen reift dem Erntetag entgegen, der mit dem Siegestag Jahves über Assur anbricht. In יַכֶּכָּה und יִשָּׂא darf man *Imperfecta de conatu* sehen angesichts des drohenden Schlages, obwohl Assur als Fronvogt schon seit c. 734 über Judäa regierte. Mit בדרך מצרים wird auf den ägyptischen Frondienst (Ex 5, 1ff.) angespielt; doch ist der Ausdruck metrisch überzählig und sachlich überflüssig und stammt wohl aus v. 26; Am 4, 10 ist für בדרך מצרים besser בְּדֶבֶר מצרים zu lesen. — v. 25 enthält einen Siebener, dessen Cäsur hinter זעם liegt, wofür sich nach 𝔖 (‖ אַפִּי) וַעֲמִי empfiehlt. In der zweiten Hälfte ist für על תבליתם „[mein Zorn ist] auf ihre Vernichtung gerichtet" nach Luzzattos schöner Konjektur zu lesen: עַל תֵּבֵל יְתֵם „[mein Zorn] auf Erden (18, 3) hört auf". Jahves Zorn hat den Assyrer ins Land gesandt (v. 5); aber nun bricht sich der Zorn in Bälde, und die Rettung kommt. Es könnte sein, daß v. 25 mit v. 27$^{a\beta\gamma}$ ursprünglich ein Siebenerpaar bildete, das jetzt durch v. 26 zerrissen ist. — v. 26. Hier fällt Jahves Nennung in dritter Person auf, da wir nach v. 24f. die erste erwarten. v. 26^{a} enthält einen Siebener, wobei צבאות mit 𝔊 zu streichen ist. Während Jahves Zorn über Zion verraucht, holt er aus zum Schlag gegen Assur „wie in der Midianschlacht am Rabenfelsen". Gemeint ist dieselbe nächtliche Schlacht wie c. 9, 3 (Jud 7, 9ff.); nur ist sie hier an den Rabenfelsen verlegt. Das entspricht nun nicht der Darstellung von Jud 7, 25, wonach der Hauptschlag wahrscheinlich an der Charodquelle geführt war (7, 1), ehe die flüchtigen Häuptlinge ʿOreb und Ze'eb am Rabenfelsen und an der Wolfskelter ihr Schicksal ereilte. Doch da Jud 7, 9ff. aus zwei Berichten zusammengesetzt ist (Moore, Budde, Nowack, Eißfeldt), so könnte der zweite Bericht, der die Krüge und Fackeln einführt, den Hauptschlag am Rabenfelsen erfolgt sich denken (cf. GBÜ S. 135ff.). Jedenfalls ist die jesaianische Vorstellung von Jud 7, 25 unabhängig, darum alt

v. 26b. „Und sein Stab ist überm Meer", sprachlich deutlich, ist sachlich unvollständig, da man vermißt „wie einst". Schwierig wäre auch zu übersetzen: „Und seinen Stab überm Meer, den erhebt er בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם." Bei dieser Voranstellung des Objekts als *casus pendens* vor das Prädikat (וְנָשָׂאוֹ) müßte עַל הַיָּם nähere Bestimmung zu מַטֵּהוּ sein, also „seinen übers Meer erhobenen Stab" meinen (Di Du), den er jetzt von neuem erhebt. Dieser harten Konstruktion entgeht man, wenn man [ו]נשא ונשא vor [ו]מטהו, beides ohne ו, einstellt: „Und er erhebt seinen Stab überm Meer". Verglichen wird diese künftige Handlung mit dem Wunder am Schilfmeer „auf dem Ägypterwege" (Ex 14, 19 ff.), wo freilich nach E nicht Gott, sondern Mose den Stab aufhebt. Da nun aber das Meer auch angesichts des Schlags gegen Assur nicht recht passen will, wenn man nicht an das assyrische Völkermeer (17, 12 ff.) zu denken wagt, so kommt Wincklers Vorschlag in Betracht, עֲלֵיהֶם „über sie" für על הים zu lesen. Dann ist Gottes Stab nicht mit Moses Stab, sondern mit dem Stecken des ägyptischen Fronvogts (Ex 5) verglichen, so daß בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם heißt: „nach der Weise Ägyptens", wofür freilich besser כְּדֶרֶךְ מ׳׳ stünde. Vielleicht kommt man so am besten durch den Text. Mit v. 26b ist v. 27aα zu einem Siebener zu verbinden. Stade in ZAW 26, 141 will das Stück 11, 15 f. an v. 26 anschließen, v. 27 aber als Zusatz betrachten. Doch eher wäre v. 26 (ohne עליו) vor c. 11, 15 f. einzusetzen; denn nicht v. 27, sondern v. 26 stört den Zusammenhang. — v. 27a. Durch die Ausschaltung von v. 26 aus dem ältesten Gedicht würde v. 27aα gleichfalls überflüssig, so daß v. 27aβγ als Fortsetzung von v. 25 gelten könnte. Die Suffixa in סֻבָּלוֹ und עֻלּוֹ (cf. 9, 3) beziehen sich auf Assur (v. 24). Das Prädicat יסור genügt für beide Subjekte (cf. 14, 25); doch liest 𝔊 *κατα-φθαρήσεται* = יֵחָדֵל „hört auf" für das unklare וחבל, weshalb Robertson Smith in JPh 13, 62 dies יחדל als zweites Prädicat zu v. 27a zieht (Du Gr a). Der Assyrer, der jetzt zum Entscheidungsschlag gegen Jerusalem ausholt (v. 11. 24), bedrückt schon seit Achaz' Tagen als Oberherr das judäische Volk; unter Sargon ist der Druck augenscheinlich besonders hart geworden. So will Jahve endlich eingreifen, um sein Volk um der Gläubigen willen zu befreien.

e) Der assyrische Anschlag. c. 10, 27b—32.

27b *Von ʿSamaria'a ʿzieht er herauf'b,*
28 *An Migron vorbei, für Mikmas*
29 *Sie durchziehn die Schlucht; denn Gebaʿ*
Da zittert Rama, es flüchtet
30 *Bat Gallim, laß schrein deine Stimme,*
ʿAntwort ihr'c, o Anatot!
Die Bewohner der Gruben flüchten;
*Überm Zionsberg*d *er die Hand schwingt,*
28 *fällt her über ʿAjja*
bestellt er sein Gepäck.
ist Nachtrast zum Lagern;
Gibea, die Stadt Sauls.
o Laischa, lausche!
31 *Madmena flieht.*
32 *Nob ist heut noch Standort;*
dem Hügel Jerusalems.

a) l מִפְנֵי שֹׁמְרֹן pr מפני שמן. — b) l עָלָה. — c) l עֲנִיתָהּ. — d) l בַּת צִיּוֹן c Q pr ביה ציון K.

Dalman in PJ 12, 37 ff. hat diesem Abschnitt eine eindringende topographische Untersuchung gewidmet. Darin ist bewiesen, daß der geschilderte Zug des Assyrerheers nicht auf der Heerstraße Betel-Jerusalem entlang der Wasserscheide läuft, sondern einen Nebenweg wählt, um ungesehen im Schatten der Nacht einen überraschenden Vorstoß gegen Jerusalem zu machen, um es womöglich durch einen Handstreich zu nehmen. Es ist „die einzige genauere Schilderung eines Kriegszugs in der Bibel“ (a. O. S. 41). Daß die Perfekta nicht geschichtlich erzählend, sondern als Schilderung eines lebhaft erwarteten Ereignisses gemeint sind, geht aus v. 32 (יְנוֹפֵף) hervor, wo die Spannung ihren Gipfel erreicht, da sich Jerusalems Schicksal jetzt entscheiden muß. Der Prophet vergegenwärtigt sich also die Gefahr, die von Norden auf nächtlichen Nebenpfaden gegen Jerusalem heranrückt. Wie schon bemerkt (v. 11), erwartet er damals einen assyrischen Angriff auf Jahves Stadt, in der Gott selber wohnt. Die Vergegenwärtigung dieses Anschlags erfüllt seine Seele mit größter Spannung; denn der Zweikampf zwischen Jahve, dem Gott der Welt, und Assur, der widergöttlichen Großmacht der Geschichte, kommt jetzt zum Austrag. Die dichterische Schilderung, in vier Fünferpaaren gegeben, hat ihren Schwerpunkt nicht in sich selbst, sondern im Zusammenhang des Gesamtgemäldes, das den Kampf zwischen Jahve und Assur in mehreren Stadien zeigt. Man kann also unser Stück aus unserm Kapitel nicht herauslösen, um es womöglich Jesaia abzusprechen (Sörensen, Du, Ma, Mow u. a.) und willkürlich einer andern Periode, etwa gar der makkabäischen, zuzuweisen. Sondern es ist fest eingefügt in die Komposition; es erklärt sich nur aus der Lage, in der Sargon auf dem Gipfel seiner Macht, wahrscheinlich c. 715, Jerusalem bedrohte. Der allgemeine Zeitansatz auf 701 v. Chr. ist abzulehnen; denn damals kam der Assyrer von Lakisch, aus dem Küstenlande her, konnte also nicht von Norden erwartet werden. Wiener in ZDMG 78, 195 ff. sucht zwar c. 10, 28 ff. in Kombination mit c. 22, 1 ff. auf Sanheribs Feldzug v. J. 701 zu beziehen, sofern Sanherib vor der Belagerung Jerusalems ein Überfallkommando in die nordjudäischen Distrikte geschickt habe (10, 28 ff.), das sich nach getaner Arbeit zurückzieht, so daß die Judäer aufjubeln (22, 1 ff.), bis die Belagerung erfolgt. Doch ist hierbei mit zu vielen Unbekannten gerechnet. Jirku in ZAW 48, 230 legt Gewicht auf die Zwölfzahl der genannten Ortschaften, so daß die Zahl, nicht die topographische Lage dem Propheten die Hauptsache sei. Doch schließt das eine das andre nicht aus, und die nord-südliche Hauptrichtung ist klarer erkennbar als die Bedeutung der Zwölfzahl. — v. 27^{b}. „Und ein Joch verdirbt (13, 5. 54, 16) vor Fett“ — dieser Text ist sinnlos; denn das assyrische Joch wird von Jahve zerbrochen (v. 27^{a}). Da חבל hier weder bedeutet „verderben“, noch „pfänden“ noch „Wehen haben“, wird Robertson Smiths Konjektur (יֶחֱדַל) unter Anschluß an v. 27^{a} zu Recht bestehen. Freilich muß dann auch מפני שמן על fehlerhaft sein. So empfiehlt sich, mit Robertson Smith, a. O. S. 62 f. עָלָה für על zu lesen, wobei der Assyrer Subjekt ist. Für שמן erwartet man einen Ortsnamen, aber nicht רִמּוֹן (Du Gr), sondern am einfachsten שֹׁמְרוֹן „Samaria“; denn Samaria als Hauptstadt der nunmehrigen

assyrischen Provinz (v. 11) ist Heerlager der Assyrer, von wo aus der Stoß erwartet werden muß. Richtig betont Dalman, der שמאל oder gar בית־אל (S. 45) für שמן lesen möchte, daß Betel Etappe war, auch wenn es hier nicht genannt ist. Betel gehörte zur Provinz Samaria (2 Reg 17, 24 ff.), hatte aber noch sein israelitisches Heiligtum. Wo die judäische Nordgrenze damals lief (c. 715), ist nicht sicher. Zu Hoseas Zeit (c. 735) gehörte Gibea noch zum Nordreich (Hos 5, 8); doch könnte Tiglatpilesar III. nach König Pekachs Tode (732) oder Sargon nach König Hoseas Sturz (721) das Gebiet Benjamins dem judäischen Vasallen überlassen haben, so daß jetzt die judäische Grenze wie einst unter Asa (1 Reg 15, 22) über Mispa = *tell en-naṣbe* an der Hauptstraße und Geba^{c} = *geba^{c}* lief, also etwa durch den Oberlauf des w. *suwênit* bezeichnet wurde. — v. 28. Von Betel ab wird nicht die südliche Heerstraße eingeschlagen, die durch Mispa gedeckt war, sondern nach ^{c}Ajja abgebogen, das die Nachfolgerin des alten ^{c}Ai (Jos 7 f.) = *tell dêr dîwân* ist, eine halbe Stunde südöstlich von Betel. Bei *dêr diwân* gabelt sich der Weg nach Südosten, auf Jericho und das Ostjordanland zu, und nach Süden, auf Mikmas = *muḫmâs* zu. Auf diesem südlichen Wege erfolgt der Weitermarsch. Ob das unbekannte מגרון, an dem er vorüberführt, eine Ortschaft ist, wofür Dalman das freilich abseits liegende *kufr nâta* vorschlägt (S. 48) oder eine „Talkehle", ist fraglich. Im zweiten Fall wäre מגרון von גרון „Kehle, Schlund" abzuleiten, so daß man an den Talkopf des *w. s'wênîṭ* bei *dêr dîwân* denken könnte, über den der Weg führt. Das nächste Ziel ist Mikmas, griechisch *Μάχμας*, daher a. *muḫmâs*, noch heute ein wichtiger Ort am w. *s'wênîṭ* nördlich über der Schlucht, auf deren Südseite Geba^{c} liegt, beide Orte aus Sauls Geschichte berühmt (1 Sam 13 f.). In Mikmas, wo das Gepäck (כֵּלִים), also der Troß deponiert wird (Jer 36, 20 הַפְקִיד), ist das eigentliche Bivouac, geschützt durch die feste Lage. — v. 29. Dagegen überschreitet die Angriffsgruppe Abends noch die berühmte Talschlucht (מַעֲבָרָה cf. 1 Sam 13, 23 מעבר מכמש), um das gegenüberliegende Geba^{c} = *geba^{c}* als Nachtquartier (מָלוֹן) zu beziehen. In לָנוּ ist, da die Assyrer schwerlich redend eingeführt sind — „Geba^{c} ist uns Nachtquartier" — ein Relativsätzchen: „wo sie übernachten" zu sehen. Da das Nachtlager unauffällig bezogen werden muß, um nicht nächtlichen Alarm hervorzurufen, so ist Geba^{c} nicht judäisch, sondern wahrscheinlich samaritanischer Brückenkopf, den Sargon südlich vom w. *suwênit* auf judäischem Boden in seiner Hand hatte, so daß die Angriffstruppe hier nächtigen kann. Ein feindlicher Überfall auf Geba^{c} (Dalman) wäre anders geschildert. Die folgende Scene (v. 29^{b}) spielt in der Morgendämmerung, als die Judäer merken, daß der Feind da ist. Von Geba^{c} ist noch heute die nordsüdliche Heerstraße zu erreichen, an der Rama = *er-râm* und Gibea = *tell el-fûl* liegen. Ist der feindliche Standort von Geba^{c} über Nacht bekannt geworden, so müssen gerade diese beiden Städte an der Hauptstraße des Angriffs gewärtig sein, weshalb Rama entsetzt ist (חָרְדָה) und Gibea, die alte Residenz Sauls (1 Sam 9, 1 ff.), die Flucht ergreift (נָסָה). — v. 30. An sich ist denkbar, daß der Feind von Geba^{c} aus bei Rama, „der Schwesterstadt von Geba^{c}" (Dalman)

gegen die Hauptstraße vorstößt, um auf ihr über Gibea gegen Jerusalem südwärts zu marschieren, nachdem sein Anschlag bekannt geworden ist. Indes da ʿAnatot = *ʿanâta*, das am Rande der östlichen Wüste liegt, in Hörweite der aufgeschreckten Ortschaften liegt, muß der Zug auch von Gebaʿ ab sich mehr ostwärts gehalten haben (Dalman), so daß man an den Weg von *gebaʿ* zum Scopus = *rās el-mašârif* zu denken hat, der zwar den Oberlauf mehrerer Wadis kreuzt, aber seit alters begangen ist (Dalman). Die Ortschaften *bat-gallîm, laïša* und *ʿanatôt* müssen in seinem Umkreis von Nord nach Süd zu gelegen haben, und zwar jede in Hörweite der nächsten, da das Wehgeschrei der einen zur andern hinüberhallt und den Anmarsch des Feindes meldet. Dalman sucht, von *ʿanâta* ausgehend, *bat-gallîm* westlich in *ch. kaʿkûl, laïša* südwestlich in *el-ʿîsāwije* am Ostabhang der nördlichen Ölberggruppe. Lieber würde man Ortslagen entlang der Hauptrichtung des Weges wie *ḥizme, ch. ʿalmît* und *ʿanâta* annehmen, die in gegenseitiger Hörweite lagen. Volle Sicherheit ist schwerlich mehr zu erlangen. Die Anrede an die drei Ortschaften verlebendigt die Schilderung; Bat-Gallim soll seine Stimme gellen lassen, so daß צַהֲלִי am besten als transitives Piʿel verstanden wird; Laischa, vermutlich eine Tochterstadt von Bat-Gallim, vielleicht von Laisch aus Gallim begründet (1 Sam 25, 14 Dalman), lauscht dem Angstgeschrei des Vorortes. Für עֲנִיָּה ענתת „elend ist Anatot", — denn „armes Anatot" (Del) wird durch die Wortstellung widerraten — ist mit ⊜ עֲנִיתָהּ „antworte ihr" zu lesen (Lw Ew), wobei sich das Suffix weniger auf Bat Gallim als auf Laischa bezieht, das in das vernommene Angstgeschrei einstimmt. Anatot ist bekanntlich Jeremias Heimat (Jer 1, 1); *ʿănîhā ʿanātôt* ist ein ungesuchtes Wortspiel. — v. 31. Auch Madmena und הַגֵּבִים „die Gruben" sind unbekannte Orte. Da Madmanna ein Sohn von שַׁעַף ist (1 Chr 2, 49; Dalman a. O. S. 54 A. 1), so kann מַדְמֵנָה mit der Ortschaft *šaʿfâṭ* nahe dem Scopus zusammengehören. Vielleicht ist מַדְמֵנָה in *ch. ṣômaʿ* südlich von Gibea, הַגֵּבִים eben in *šaʿfâṭ* zu suchen (Dalman). Die Bewohner beider Orte flüchten sich vermutlich nach Jerusalem. — v. 32. Doch der Feind folgt auf den Fersen. Er hat zwischen Gibea und Nob die Heerstraße erreicht, von der er den Nordsector um Jerusalem beherrscht. Nob, gewiß mit der Priesterstadt Nobe identisch (1 Sam 21f. Neh 11, 32), muß auf dem *rās el-mašârif* gesucht werden (Valentiner in ZDMG 12, 169f.). Es ist der Scopus des josephinischen Jerusalem im Norden der Stadt, von wo aus Titus die Legionen zum Angriff befehligte. Bis Tagesanbruch — für עוֹד הַיּוֹם empfiehlt sich עַד הַיּוֹם — gilt es, in Nob zu stehen (עד היום בנב לעמד), um alles für den Sturm auf Jerusalem vorzubereiten, das wehrlos zu den Füßen des Eroberers zu liegen scheint. Auch ינופף enthält finalen Sinn; der Feind will in Nob Stellung nehmen, um von dort aus die Hand gegen die Gottesstadt zu schwingen. Für K הר בית ציון ist Q הר בַּת ציון zu lesen, da die Formel בֵּית ציון nie vorkommt. Gemeint ist der Burgberg im Südosten, der mit dem nordöstlichen Tempelberg ein Ganzes bildete. Mit גִּבְעַת יְרוּשָׁלַם ist wahrscheinlich der höhere Südwesthügel gemeint (cf. Mi 3, 12), wohin das jebusitische „Jerusalem" aus der Zionsstadt seit David abgewandert

war, so daß Salomo dies „Jerusalem“ neben der Davidstadt mit einer eigenen Mauer umgab (1 Reg 3, 1. 9, 15). „Als Doppelstadt erschien somit Jerusalem dem Auge des Beschauers“ (Dalman, a. O. S. 56). So ist die Spannung aufs höchste gestiegen; wird Jahve den Zweikampf mit Assur aufnehmen? Während der Assyrer nur von den Götzen Jerusalems spricht (v. 11), sieht der Prophet Jahves Riesengestalt sich erheben, um den Gottesfeind zu zerschmettern. So treibt die Schilderung (v. 27b—32) über sich hinaus zum Höhepunkt. Es fragt sich nur, ob v. 33f. diesen Höhepunkt enthält.

f) Der Sturz. c. 10, 33f.

33 *Schau, es entästet der Allherr, Jahve der Heere, das Gezweig ʿmit der Axtʾ* a
[Und die Hochragenden werden gekappt, und die Erhabenen sinken —]
34 *Und zerschlägt das Dickicht des Walds mit dem Eisen, und der Libanon stürzt ʿdurch das Beilʾ* b.

a) 1 prb בְּמַעֲצָד. — b) 1 prb בָּעֲדִיר pr באדיר.

Wir haben zwei Siebener (v. 33a. 34), die von einem Doppeldreier unterbrochen sind (v. 33b). Dieser besagt in passivischer Konstruktion und allgemeinen Wendungen, was die Siebener der Aktivität Jahves in einem prachtvollen Bilde voller Leidenschaft zuschreiben, so daß v. 33b, dessen zweite Hälfte schon Dalman (a. O. S. 57 A. 2) entfernt hat, als sekundär anzusehen ist. — v. 33. Gott wird in aller seiner Majestät eingeführt (cf. 1, 24. 3, 1. [10, 16]). Nach dem gegenwärtigen Zusammenhang wird der Assyrer mit dem herrlichen Libanonwald verglichen, dessen Bäume durch den Axtschlag Jahves dahinsinken. Die פְּאֵרָה, identisch mit פֹּארָה (Ez 17, 6. 31, 5f. 8. 12f.), ist das belaubte Astwerk des Baumes; סָעַף „er entästet“ ist denominiert von סָעִיף (17, 6. 27, 10). Die מַעֲרָצָה kann der Gottesschrecken des Gewitters sein (cf. 2, 19. 21), dem Jahves Eingriff aufs beste entspricht. Da aber v. 34 das Eisen (ברזל) als Zerstörungsmittel genannt ist, kommt Duhms Konjektur מַעֲצָד „Axt“ (44, 12. Jer 10, 3) in Frage (Di Ma Da). In v. 33b müßten sich die רָמִים und גְּבֹהִים innerhalb des Bildes auf die Bäume beziehen, doch bei Annahme eines Einschubs kann man auch an die Hoffärtigen denken. — v. 34. Auch hier ist vom Waldesdickicht die Rede (cf. v. 16—19), das Jahve mit dem Eisen zerschlägt (*Pi* נִקַּף [gg Di] von √נקף a. *naqafa*). Im Waldgebirge des Libanon mit seiner Cedernpracht gipfelt das Bild; die Zerstörung dieser Pracht malt den Sturz des Gegners besonders wirksam. Das undeutliche בְּאַדִּיר „durch einen Herrlichen“ muß sich auf Jahve beziehen, wie auch im Punischen die Götter als אַדִּירִים bezeichnet werden (Lidzbarski, Ephemeris 1, 352). Unter [אַדִּיר]ים die prächtigen Cedern zu verstehen, „mit“ denen der Libanon einstürzt (Chey Gr), empfiehlt sich nicht. Bequemer ist es, wegen des parallelen ברזל an ein Zerstörungswerkzeug zu denken, weshalb Cheyne קַרְדֹּם „Axt“, Du גַּרְזֶן „Axt“, Gu כַּשִׁיל „Beil“, Dalman, a. O. S. 57 A. 3 עֲדִיר „Hacke“ vorschlägt; dies Letzte ist graphisch am geeignetsten. Unleugbar ist das Gemälde der plötzlichen Zer-

störung, unvermittelt hinter dem Augenblick höchster Spannung, von großer Wirkung. Da Sargon Herr des Libanongebietes war, so kann auch seine Kriegsmacht mit diesem Bilde wohl verglichen werden; und wenn wir keinen andern Abschluß zu c. 10, 5—15. 24—32 hätten, so müßten wir diesen (v. 33a. 34) annehmen. Immerhin ist das Waldbild für den stürmischen Angreifer von Jerusalem (v. 27b—32) auffallend. Und da nun v. 16—19 mit Sicherheit nicht auf Assur, sondern auf Israel zu beziehen ist, so fragt sich, ob nicht für v. 33a. 34 ursprünglich dasselbe gilt. Schon J. D. Michaelis, Koppe, Döderlein, denen sich neuerdings Kennett, Composition of . . . Isaia beigesellt, haben im 18. Jahrhundert an Juda gedacht, sich freilich Dillmanns Mißbilligung zugezogen. Auf Gesamtisrael angewandt, nicht auf Juda allein, kommt aber diese Deutung sehr in Frage (GBÜ S. 39), wenn auch nicht mit gleicher Sicherheit wie bei v. 16—19. Der ursprüngliche Schluß zu c. 10 ist dann in c. 14, 24—27 zu suchen.

g) Assurs Fall. c. 14, 24—27.

24 *Es schwur also Jahve der Heere:* *Wahrlich . . . . . .*
Wie ichs gedacht, so ʿwirds geschehen' a, *und wie ichs plante, so kommts zustand:*

25 *Zu brechen Assur in meinem Lande,* *daß ich ihn zertrete auf meinen Bergen;*
Und sein Joch soll von ihnen weichen, *und seine Last ʿihrer'* b *Schulter entgleiten.*

26 *Das allein ist der Plan, geplant* *über alle Welt,*
Das allein ist die Hand, gereckt *über alle Völker.*

27 *Denn Jahve Zebaot plant's:* *Wer wills zerbrechen?*
Und ʿJahves' c *Hand ist gereckt:* *Wer will ihr wehren?*

a) l c 𝔊 תחתה pr החתה. — b) l מעל שכמם (‖ מעליהם). — c) l יד יהוה pr וה..יד.

Während König c. 14, 24—27 als Kopfstück der Gruppe 14, 24—17, 11 ansieht, hat Cheyne den Zusammenhang dieses Fragments mit c. 10 richtig erkannt und sieht darin den Abschluß von c. 10, 5—15. Dalman, a. O. S. 56 A. 11 erkennt die Verwandtschaft mit c. 10, 28—32. Stünde c. 10, 5—15 isoliert, so würde man Cheyne beipflichten. Da jedoch c. 10, 24—27. 27b—32 in äußerer und innerer Folge dazugehören, in sich selber aber unvollständig sind, so ist c. 14, 24—27 als der Abschluß des gewaltigen zehnten Kapitels aufzufassen nach Ausschaltung von 10, 16—23. 33f. (cf. Condamin). Da das Babelstück c. 13. 14, 1—23 keinesfalls jesaianisch ist, also das Buch der Völkerreden nicht eröffnet haben kann, so ist das natürliche Kopfstück dieses Buches eben c. 10 gewesen, dessen natürlicher Schluß c. 14, 24—27 noch *in situ* steht. Schwer verständlich ist, daß man das mächtige Fragment Jesaia hat absprechen wollen (Stade in ZAW 3, 16. Hackm Ma Gr Mow), das in Sprache und Gedrungenheit das Gepräge der Echtheit an der Stirn trägt. Wir haben nach einem Tristichon (v. 24a) drei Tetrasticha mit dem Dreier als Grundform. Die zwei letzten Tetrasticha sind Fünferpaare, also katalektisch. — v. 24a. Jahves

Schwur ist unverbrüchlich, Assurs Sturz also unabwendbar. Als Antwort Jahves auf den Ansturm des Assyrers (10, 27b—32) ist der schroffe Schwur sehr wirksam. Doch fehlt zu v. 24a das Parallelglied, dessen Anfang wahrscheinlich in אם לא (v. 24b) zu sehen, dessen Schluß aber verloren ist. Der Inhalt des verlorenen Schwurs wird dem Fortgang (v. 24b) entsprochen haben. In v. 24b haben beide Glieder mit כאשר den gleichen Anfang. Für היתה ist mit 𝔊 תהיה (cf. 7, 7) zu lesen (‖ תקום). Jahves Denken (דמה cf. 10, 7) steht dem Denken Assurs konträr gegenüber, sein Plan (יעץ cf. 7, 5) dem Plan der Weltmacht, deren Sache so wenig bei Aram (7, 7 לא תקום ולא תהיה) wie bei Assur bestehen wird. — v. 25. Vielmehr ist Jahves Plan auf die Zerschmetterung Assurs gerichtet; denn Assur hat sich gegenüber Jahve, dem Gott der Welt, überhoben (10, 5 ff.) und Sacrileg durch Lästerung begangen (10, 11). Die Betonung von בְּאַרְצִי und בְּהָרַי setzt voraus, daß Jahve den Empörer ruhig in sein Land eindringen läßt, wie es c. 10, 27b—32 geschildert wird. Dicht vor dem Ziel, das ihm winkt, wird Assur plötzlich zerschmettert. Welcher Art Jahves Eingreifen ist, wird verschwiegen; man mag an Gewitter denken, aus dem der Todesblitz auf Sargon herniederzuckt. Dem Glauben genügt die Tatsache; ihre Form bleibt offen. Jedenfalls handelt Jahve nicht durch menschliche Mächte, deren Politik er immer und immer zurückstößt. Gott allein hat es mit Assur zu tun; denn Gott hat ihn zum Gerichtswerkzeug ausersehen (10, 5), um ihn selbst im Gericht zu zerschmettern, nachdem Assur sich an Gott vermessen hat. Mit Assurs Sturz aber werden die Unterdrückten frei (cf. 9, 3. 10, 27). Absichtlich läßt das Suffix in מֵעֲלֵיהֶם, dem im zweiten Gliede ein שִׂכְמָם für שכמו entsprechen muß, den Umfang des befreiten Gebietes offen. Natürlich ist zunächst an Israel zu denken, doch scheint die Völkerwelt nach dem Folgenden mit eingeschlossen zu sein. — v. 26. Ein Fünferpaar, dessen beide Glieder symmetrisch gebaut sind. Dem Weltplan Assurs, die ganze Erde einzuheimsen und den Reichtum der Völker zu plündern (10, 14), steht Jahves Weltplan gegenüber, der mittels des Untergangs Assurs erreicht werden soll. Man versteht den Gedanken nicht völlig, wenn man den Gottesplan, der auf die Erde und die Völkerwelt gerichtet ist, im Gericht über Assur sich erschöpfen läßt. Vielmehr entspringt aus dem Gericht über Assur das Heil der befreiten Völkerwelt. Der Ton liegt auf dem doppelten ואת: Das ist der wahre Weltplan, nicht daß die Erde mit ihren Völkern unterjocht wird, sondern daß sie frei wird. Dieser göttliche Weltplan steht dem assyrischen entgegen, verwirklicht sich aber, während der assyrische untergeht. An Jahves Plan, der göttlichen Weisheit entspringend, an Jahves Tat, die ihn ins Werk setzt (הַיָּד הַנְּטוּיָה), zerschellt Weisheit und Tatkraft des Assyrers (10, 13). Man darf sich also durch die Verwandtschaft des Bildes von der ausgereckten Hand mit dem Gerichtsgedanken (9, 11. 16. 20. 10, 4) nicht verleiten lassen, in c. 14, 26 an ein Strafgericht über die Völkerwelt zu denken. Zwar hat diese ihr Gericht durch Assur als Gottesgeißel empfangen, soll aber nun frei werden. — v. 27. Auch hier liegt ein Fünferpaar vor, weshalb im zweiten Gliede ויד יהוה für וידו zu lesen ist. In יהוה צבאות (cf. v. 24) ist auch hier der

θεὸς παντοκράτωρ enthalten (𝔊 ὁ θεὸς ὁ ἅγιος), dessen Plan und Tatkraft unwiderstehlich sind.

Das zehnte Kapitel, zusammen mit c. 14, 24—27, erweist sich als eine großartige Komposition, deren einzelne Glieder (v. 5—15. 24—27ᵃ. 27ᵇ—32. 14, 24—27) sich zu einem Ganzen zusammenfügen; nur c. 10, 16—19. 20—23. [33 f.] gehören nicht in den ursprünglichen Zusammenhang. Im ersten Stück (10, 5—15) wird der Assyrerkönig eingeführt. Er hat in Jahves Geschichtsplan eine Mission, nämlich das Gericht über Israel und die Völkerwelt zu vollstrecken. Doch will er sich aus dieser Mission befreien, indem er auf eigne Faust Eroberungspolitik zu treiben gedenkt. Ja, er vermißt sich in frevelhafter Überhebung am Gott der Welt, den er wie einen Götzen unter andern ansieht (10, 11). So entsteht die tragische Schuld, die Sühne fordert. Im zweiten Stück (v. 24—27ᵃ), das zwar im Drama kein notwendiges Glied ist, da nicht gehandelt, sondern verheißen wird, aber als Monolog Jahves einen guten Sinn hat, der in der angstvollen Lage Jerusalems begründet ist, wird das Zionsvolk von Jahve getröstet, der Assur nicht zum Ziele kommen lassen wird. Das dritte Stück (v. 27ᵇ—32) bereitet die Krisis vor. Denn Assur rüstet sich zum Schlage gegen Jerusalem; die Spannung wächst aufs höchste. Das vierte endlich (14, 24—27) verkündet die Katastrophe. Denn Jahves unabwendbarer Schwur, Assur im eigenen Lande zu vernichten, verbürgt das Ereignis selbst. Zugleich mit dem Gericht über Assur wird aber die Völkerwelt frei. Nicht nur Israel, sondern alle Völker (כָּל־הַגּוֹיִם) auf der ganzen Erde (14, 26) sind in Jahves Weltplan aufgenommen, der ihnen die Freiheit bringt. So endet das Drama mit einer Vision von weltgeschichtlicher Perspektive, die an den Äthiopenspruch (18, 7) erinnert und in der Weissagung vom Völkerfrieden ihre inhaltliche Ergänzung findet (2, 2—4). Das führt in Jesaias mittlere Periode (721—710), der die meisten Völkerreden angehören. Auch die assyrischen Eroberungen (10, 9) verweisen alle auf Sargon (722—705); keine führt auf Sanheribs Zeit hinab, in der Jesaias Reden zudem gegen Juda durchweg eine drohende Haltung einnehmen (c. 28—31). Die obere Grenze unsers Kapitels ist der Fall von Karkemisch (717 gg Kg), dem die Niederwerfung des hamatensischen Aufstandes drei Jahre zuvor (720) vorausgegangen war (10, 9). Die untere Grenze muß i. J. 713 gesucht werden, wo der in c. 10 nirgends angedeutete asdodensische Aufstand gegen Sargon begann, der sich bis ins dritte Jahr (711) hinzog und in den sich Hizkia verwickeln ließ. Sargon selbst erzählt im Feldzugsbericht (cf. Winckler in KAT³ S. 41 f.) aus dem neunten Jahre (Z. 1), daß außer Philistäa auch Juda, Edom, Moab (Z. 29 f.) unter den Verschwörern waren. Jesaia selbst brach damals mit seiner Hoffnung zusammen; er ging drei Jahre lang bis zum Fall von Asdod (711) im Bußgewand einher (Jes 20); der Gang der Ereignisse erschütterte ihn im Innersten (c. 22). Juda hatte seit Achaz' Tagen den assyrischen Vasalleneid geleistet, vor dem Jesaia einst dringend gewarnt hatte, an den es aber nun gebunden war. Der eigenmächtige Abfall von Assur war Treubruch, darum verwerflich. Jahve allein

war imstande, den Assyrer zu zerschmettern; in den Zweikampf zwischen dem Gott der Welt und der Macht der Welt durfte sich kein menschlicher Eingriff mischen, ohne Jahves Gericht auf sich herabzuziehen. Also bleibt nur der Spielraum zwischen 717 und 713 für das zehnte Kapitel übrig. Die biblischen und assyrischen Berichte lassen uns für die Ereignisse dieser Zeit leider im Stich. Eine Nachricht Sargons (Steinplatteninschrift Z. 8) spricht von der Unterwerfung des Landes *Jaudu*, womit jedenfalls Judäa gemeint ist, zumal seine Lage als fern gelegen bezeichnet wird. Von Kampf und Vernichtung ist in dieser Nachricht aber nicht die Rede, so daß man auch an die Erneuerung der Vasallenpflicht Judäas nach der Zerstörung Samarias (721) denken kann. Wenn Jesaia c. 715 dennoch einen gewaltsamen Angriff erwartet, kann aber diese Erwartung nicht grundlos gewesen sein. Nun ist aus dem Jahre 715 ein Araberfeldzug Sargons bekannt (Luckenbill II § 17. 118), der die midianitischen Chajapa (Gen 25, 4 עֵיפָה) traf und bis zu den Tamud vorstieß, die wahrscheinlich bei *madâ'in ṣâliḥ* siedelten (Olmstead, Western Asia . . . of Sargon 1906 S. 74). Er scheint von Samaria ausgegangen zu sein (cf. 10, 28 שמ[ר]ן), da die gefangenen Araber in Samaria angesiedelt wurden, und der gegebene Weg führte durch Moab nach Arabien, so daß wir bei Jesaia wahrscheinlich Spuren dieses Feldzuges haben (Jes 15. 21, 13 ff.). Sollte nicht Jesaia, als das Gerücht von einem assyrischen Angriff sich verbreitete, der von Samaria nach Süden zu gerichtet war, Jerusalem als beabsichtigtes Ziel angenommen haben, so daß in dieser Spannung die psychologische Grundlage für die Komposition des zehnten Kapitels gegeben war? Wenn auch nur durch Kombination, so dürfen wir doch nicht ohne Wahrscheinlichkeit erschließen, daß der assyrische Angriffsplan gegen die Araber Anlaß ward für eine der großartigsten Weissagungen Jesaias, die uns die weltgeschichtlichen Dimensionen seiner Geschichtsbetrachtung offenbart (cf. GBÜ 1902 S. 39 ff.).

2. Babel. c. 13, 1—14, 23.

a) Das Weltgericht. c. 13.

[1] *Der Schicksalsspruch über Babel, den Jesaia, Amoṣ' Sohn, erschaute.*

[2] *Werft Panier auf kahler Höhe,*
Schwenkt die Hand, auf daß sie kommen;
[3] *Ich hab 'meinem Zorn'[b] entboten*
Ja, ich hab meine Helden gerufen[T b],
[4] *Horch, Getümmel auf den Bergen,*
Horch, Tosen von Königreichen,
Es mustert Jahve der Heere
[5] *Es kommen aus fernem Lande,*
Jahve und seines Zorns Rüstzeug,
[6] *Heult, denn nahe ist Jahves Tag,*
[7] *Darum erschlaffen alle Hände*
Alle menschlichen Herzen verzagen,
Sie bekommen Schmerzen und Wehen,
Jeder starrt auf seinen Nächsten,
ruft laut ihnen zu:
'zückt die Schwerter'[a], ihr Edeln.
meine Krieggeweihten
meine stolz Frohlockenden.
Gestalt zahlreiches Volks!
versammelten Völkern!
das Heer des Krieges.
vom Rande des Himmels,
alles Land zu verderben.
wie Gewalt vom Gewaltigen [kommt er].
. . . . . .
[8] *und verstört sind . . . . . .*
wie Gebärende kreißend.
Flammenantlitz ihr Antlitz.

9 *Schau, Jahves Tag kommt schrecklich*	*und Grimm und Zornglut,*
Die Erde zur Wüste zu machen,	*ihre Sünder zu tilgen* T c.
10 *Denn des Himmels Sterne und Orione*	*versagen ihr Licht;*
Die Sonne ist dunkel beim Aufgang,	*nimmer leuchtet der Mond.*
11 *Und am Erdkreis such heim ich 'sein'* d *Unrecht*	*und ihre Schuld an den Frevlern.*
Und laß schweigen den Stolz der Erhitzten,	*und Tyrannenstolz stürz' ich.*
12 *Und mach' seltner die Menschen als Feingold*	*und die Leute als Ophirgold.*
13 *Darum 'muß'* e *der Himmel erzittern,*	*die Erde im Grunde erbeben*
Bei Jahve Zebaots Grimm	*und am Tage der Glut seines Zorns.*
14 *Und gleich versprengten Gazellen*	*und Schafen, die niemand sammelt,*
Kehrt jeder zu seinem Volk sich,	*sucht Flucht in seiner Heimat.*
15 *Wen man trifft, der fällt 'durchs Schwert'* f,	*und wer erhascht wird, der fällt* T f;
16 *Ihre Kinder vor ihren Augen zerschmettert,*	*ihre* T g *Weiber geraubt zur Schändung.*
17 *Schau, ich bring auf gegen sie*	*die Meder, 'das Volk meines Zornes'* h,
Die Silber achten für nichts,	*kein Gefallen haben am Gold.*
18b T i *Und Leibesfrucht jammert sie nicht;*	*nicht schont Kinder ihr Auge voll Mitleid.*
19 T j *'Und' Babel, der Reiche Zierde,*	*der stolze Schmuck der Chaldäer,*
'Das gleicht' j *der Gottesverheerung*	*von Sodom und Gomorrha.*
20 *Nie wird sie ferner bewohnt,*	*nie besiedelt von Geschlecht zu Geschlecht.*
Kein Araber zeltet dort,	*noch lagern daselbst die Hirten.*
21 *Doch hausen dort Wüstentiere,*	*und Uhus erfüllen die Häuser;*
Es wohnen dort die Strauße,	*und Satyrn tanzen daselbst.*
22 *Und Schakale 'antworten'* k *in 'den*	*und Hyänen in den Palästen der Lust.*
Ihre Stunde ist nahe gekommen; [Schlössern' l	*ihre Tage verziehen nicht.*

a) l c 𝔊 *ἀνοίξατε* = פְּתָחוּ? — b) prb trsp לאפי (v. 3b) post אני צויתי. — c) del ממנה. — d) l רָעָתָה. — e) l יִרְגְּזוּ c 𝔊 *θυμωθήσεται.* — f) trsp בחרב post יִדָּקֵר. — g) del בתיהם ו c 𝔊 א*. — h) num ins גוי זעמי mt c? — i) v. 18a incert. — j) trsp והיתה ante כמהפכת mt c. — k) l וְעָנוּ. — l) בְּאַרְמנוֹת.

Lohmann, Die anonymen Prophetien gegen Babel 1910. — Während der erste Hauptteil unseres Jesaiabuches mit Ausnahme von c. 10, 5 ff. Israel zum Gegenstand hat, führt uns der zweite (c. 13—27) in die Völkerwelt ein. Seinen ursprünglichen Anfang haben wir in c. 10, 5 ff. vermutet, wozu c. 14, 24—27 als Schluß gehört. Jetzt ist das Assurstück verdrängt durch ein Babelstück (c. 13. 14, 1—23), worin Babel durchaus als Weltmacht, demnach als Assurs Erbin, erscheint. Weltmacht ist dies Babel aber erst nach Ninives Zerstörung (612) geworden; denn die Weltstellung des altbabylonischen Reiches liegt zeitlich jenseits der Geschichte Israels. Schon darum sind die Babelstücke (c. 13. 14, 1—23) nicht von Jesaia, wie schon Eichhorn erkannt hat; auch durch Streichung der Worte בבל und כשדים werden sie es nicht (gg Grimme in ThQu 1903 S. 11 f.). Erst im Zeitrahmen des sechsten Jahrhunderts werden sie verständlich, als Nebukadnezars Reich nach kurzer Blüte schnell verging. Wir sehen die Meder als Eroberer Babels am Horizonte auftauchen (13, 17). Sie waren mit Babel zum Zweck der Zerstörung Assurs verbündet gewesen. Nach Nebukadnezars Tode (562) verging nur kurze Zeit, bis Astyages die medische Herrschaft dem Perserfürsten Cyrus überlassen mußte, der alsbald

Babel als das Hauptziel seiner Politik ins Auge faßte. In diese Zeit führt das erste Gedicht (c. 13); aus ihr allein wird es verständlich. Duhm nimmt sechs siebenzeilige Strophen an (v. 2—4. 5—8. 9—12. 13—16. 17—19. 20—22). Das ist ein beachtenswerter Versuch, wenn auch nicht ganz ohne Zwang durchführbar. Auch wenn man sich inhaltlich mit drei Hauptstrophen begnügt (v. 2—8. 9—16. 17—22), fallen die drei Endpunkte(v. 8. 16. 22) mit drei Endpunkten der Duhmischen Strophen zusammen. Die einzelne Zeile tritt anfangs als Fünfer, später als Doppeldreier auf. — v. 1. Die Überschrift משא בבל enthält eine für das ganze Buch der Völkerreden charakteristische Formel; denn der Ausdruck מַשָּׂא (𝔊 ὅρασις ὅραμα oder ῥῆμα 𝔖 *mašq'lâ* 𝔙 *onus*) findet sich hier immer wieder (14, 28. 15, 1. 17, 1. 19, 1. 21, 1. 11. 13. 22, 1. 23, 1 cf. 30, 6). So kann man die Frage aufwerfen, ob nicht das ganze Buch einmal als [ות]ספר המשא bezeichnet worden ist, woraus später משא als Teilüberschrift entstand. In den Psalmen haben wir Analogien in לְדָוִד, wie ursprünglich gewiß die ganze erste Sammlung geheißen hat, oder in שיר המעלות (cf. 120—134), wo ursprünglich wie in בֵּית אָבוֹת ein Pluralbegriff vorliegen wird. Jesaia selbst als Verfasser einer solchen Überschrift kommt aber wahrscheinlich nicht in Frage (S. 21). Nicht leicht ist der Ausdruck מַשָּׂא zu deuten, obwohl die Ableitung von √נשא „heben" feststeht. Als „Last" (𝔗𝔖𝔙 Lth) gibt er im Sinne einer Schicksalslast allenfalls Sinn. Doch seit Vitringa denkt man allgemein an die Formel נָשָׂא קוֹל „die Stimme erheben" (cf. Am 5, 1 נשא קינה), also an einen laut und feierlich vorgetragenen Spruch, so daß Ewald „Hochspruch" übersetzt. Indessen sind doch alle prophetischen Weissagungen solche „Hochsprüche", so daß dieser Begriff gegenüber andern nichts Charakteristisches enthält. Der Begriff des richterlichen Gottesspruchs (Del) aber ist in dem Etymon von משא nicht enthalten. Nun haben wir im Griechischen in *ἀναιρεῖν* = נשא einen analogen Begriff, der vom Weissagen angewandt wird. Lobeck, Aglaophamus 1829 II, 814 nimmt als Objekt dazu nicht die Stimme, sondern das Los an: *Antiquissimum esse sortium divinarum usum et ratio dictitat et verbum ἀναιρεῖν docet, sortes tollere significans, non, ut Lexicographi, vocem,* worauf mich H. Schöne hingewiesen hat. Dieselbe Ergänzung liegt bei √נשא nahe, so daß sich die Übersetzung „Schicksalsspruch" empfiehlt, der das Los der einzelnen Völker verkündet. Der Relativsatz (v. 1ᵇ), wie 2, 1 auf einen Spruch, nicht wie 1, 1 auf einen חָזוֹן bezogen, wird nicht älter sein als das Gedicht, also nicht von Jesaia herrühren. — v. 2. Auf kahler, baumloser Höhe (נְשִׂפָּה cf. שפי 41, 18. 49, 9), soll der Signalbaum (נֵס 5, 26), weithin sichtbar, errichtet werden. Er ist hier kein Sammelzeichen für die Verteidiger, sondern für die Angreifer des feindlichen Heeres. Der Berg liegt nicht in Babylonien, sondern im medopersischen Bergland. Sobald die feindlichen Scharen von allen Seiten in Hörweite gekommen sind, soll man ihnen laut zurufen (הָרִימוּ קוֹל); sobald die Signalposten sie deutlicher sehen können, soll ihnen zugewinkt werden (הָנִיפוּ יָד), immer zum Zwecke, sich zu beeilen. Wer die angeredeten Signalgeber sind, bleibt dunkel; es sind eher Engel als Menschen, die im Auftrag Jahve Zebaots (v. 4) handeln. Auch wem zugerufen wird (להם), ist nicht ge-

sagt; die Herkunft des feindlichen Heeres soll zunächst fraglich bleiben, wie auch die Apokalyptik das Anonyme liebt. Subjekt von יָבֹאוּ sind die Gerufenen; aber was ist פתחי נדיבים? „Die Tore der Edeln“ müßten die von Babel sein (Du). Aber der Ausdruck נְדִיבִים „Edle“ für die Babylonier befremdet in diesem Gedichte; auch wird v. 5 כָּל־הָאָרֶץ „die ganze Erde“ als Ziel des Hauptangriffs genannt. Schon 𝔊𝔖 scheinen in נדיבים die Angreifer zu sehen, weshalb Klostermann פַּחוֹת „Statthalter“, Buhl פֶּתַע „augenblicklich“ für פתחי vorschlägt. Einfacher noch ist es, nach 𝔊 *ἀνοίξατε* = פְּתָחוּ zu lesen, so daß die „Edeln“ die Schwerter zum Angriff „öffnen“, d. h. entblößen sollen (ψ 37, 14. 55, 22). — v. 3. Jetzt erst wird klar, daß in v. 2 Jahve redet. v. 3ª ist metrisch zu kurz, weshalb Duhm aus v. 3ᵇ לְאַפִּי vor למקדשי (Ex 1, 22. Jer 32, 23 Gr) einstellt, wobei לְמְקֻדָּשַׁי als zweihebig zu fassen wäre, was möglich ist. Von 𝔊 *καὶ ἐγὼ ἄγω αὐτούς* ist והבאתי hinter יעיתי eingefügt; für לְ empfiehlt sich dann לִי (‖ לאפי), so daß צִוִּיתִי וְהֵבֵאתִי לִי (cf. 1 2) in מקדשי den Accusativ regieren. Die מְקֻדָּשִׁים sind die „heiligen Krieger“ (1 Sam 21, 6. Jer 22, 7); denn Jahve führt natürlich heiligen Krieg (cf. Mi 3, 5. Jer 6, 4. Jo 4, 9 קַדְּשׁ מִלְחָמָה), der hier zur Katastrophe führt (cf. Seph 1, 7). Mit ihnen sind die גִּבּוֹרִים identisch. Sie frohlocken im Stolz (עַלִּיזֵי גַּאֲוָה); das Suffix gehört nicht zu גַּאֲוָה, sondern zum Gesamtbegriff. — v. 4. Die folgenden Worte spricht nicht mehr Jahve, sondern der Prophet. קוֹל ist besser als Interjektion: „Horch!“ denn als „Stimme“ zu fassen. Die Berge, auf denen die Feinde erscheinen, sind wieder im Hochland östlich von Babylonien zu suchen. Da der Prophet spricht, ergibt sich hieraus sein eigener Aufenthalt; er gehört zu den Exulanten, nicht zu dem Rest in Palästina. הָמוֹן „Lärm“ und דְּמוּת „Gleichnis, Vorstellung“ deuten auf allgemeine Umrisse; genau kann man Stimmen und Figuren in der Ferne noch nicht unterscheiden. Deutlicher ist v. 4ᵇ מַמְלָכוֹת „Königreiche“, das als *Status absolutus* zu punktieren ist (cf. 𝔊 *φωνὴ βασιλέων καὶ ἐθνῶν*); in das medische Großkönigreich v. 17) sind kleinere Fürstentümer wie die Persis eingeschlossen gedacht; desgleichen verschiedenartige Völker: Meder, Perser, Elamiter usw. Das Wortspiel zwischen יהוה צבאות und צבא מלחמה zeigt, daß Jahve hier als Kriegsherr irdischer Heere gedacht ist, was nicht die älteste Bedeutung ist. Das Pi'el פָּקַד heißt „mustern“ (Ex 38, 21). — v. 5. Es scheint, daß c. 5, 26 auch hier nachgeahmt ist; das Prädicat (v. 5ª באים) bezieht sich aber auf Jahve mit. Von Babel aus gesehen, wohnten die Meder nicht am Ende der Welt; doch denkt der Prophet wohl an das unermeßliche iranische Hinterland als Völkerkammer. Die Zornwerkzeuge (כְּלֵי זַעְמוֹ) sind eben die Völker selbst als Gottesgeißel (cf. 10, 5). Unter כָּל־הָאָרֶץ ist die *οἰκουμένη* verstanden, soweit sie im neubabylonischen Reiche zusammengefaßt ist; חַבֵּל von חבל/ „verderben“, am *ḫabbel*, a. *ḫabala* „schädigen“ deutet auf völlige Vernichtung. — v. 6. Der Größe der Scenerie entspricht die Wucht des Ereignisses; der Tag Jahves (יום יהוה), ursprünglich für Israel giltig (2, 12 ff. cf. Am 5, 18), gilt hier für die ganze Welt. Unser Vers findet sich Jo 1, 15 fast wörtlich wieder; vor allem das Wortspiel zwischen שֹׁד und שַׁדַּי beweist die Verwandtschaft. Wenn nicht ein sprich-

wörtlicher Ausdruck zugrunde liegt, wobei man an Seph 1, 14 erinnern kann, so ist Joel der Nachahmer, da er nachexilisch ist. Die Gottesbezeichnung שַׁדַּי [אל] ist sehr alt (Gen 49, 25. Num 24, 4. 16 J. — Gen 43, 14 E), wahrscheinlich vormosaisch (cf. Gen 17, 1), aber durch P neu belebt worden (Gen 17, 1). Etymologisch besteht schwerlich eine Verwandtschaft mit שֹׁד „Gewalttat", viel eher mit am. *šʾdâ* „werfen" (Schwally, in ZDMG 52, 136 cf. KG$^{2.3}$ S. 516 f.), so daß lediglich eine klanglich sehr wirksame Volksetymologie vorliegt. Da die erste Hauptstrophe (v. 2—8) Fünfer aufweist, konnte יבוא ein Zusatz sein; Gray behandelt den ganzen Vers als Zusatz. — v. 7. Vom plötzlichen Schrecken gelähmt, werden die Hände schlaff; die zwei fehlenden Versfüße mag man durch כָּל בִּרְכַּיִם תֵּכַשַּׁלְנָה (cf. ψ 109, 24) ergänzen. Ebenso ist der nächste Vers, (v. 7^{b}), zu dem noch v. 8$^{a\alpha}$ (ונבהלו) gehört, um einen Fuß zu kurz (Du), den man im fehlenden Subjekt zu וְנִבְהֲלוּ suchen muß, also etwa in אֱנָשִׁים. An allen Gliedern zittern die Menschen. — v. 8. Die צִירִים von √צִיר sind „Krämpfe" (21, 3. 1 Sam 4, 19). Die חֲבָלִים sind „Wehen" von √חבל „Geburtsschmerzen haben"; doch Subjekt zu יאחזון sind die Menschen (cf. 18, 20. Hi 21, 6), die die Schmerzen „bekommen" (Du). Das Bild von der Kreißenden soll eben hilflosen Schmerz malen. Der plötzliche Anbruch des jüngsten Tages (v. 6) läßt die Menschen erstarren (תְּמַהּ cf. 29, 9. Hab 1, 5). Daß ihre Gesichter „Flammengesichter" sind, also vor Angst „glühen", befremdet uns, da wir vielmehr Blässe erwarten. Doch vergleicht Buhl *al-wagha ʾasfaʿa* [„Betrübnis hat] das Antlitz dunkelrot gemacht" (Nöldeke, Beiträge zur Poesie d. Araber S. 101, 3). Lieber läse man freilich נִבְהָלִים „verstört" für לְהָבִים — v. 9. Die zweite Hauptstrophe (v. 9—16), nach Duhm wie die erste aus zwei siebenzeiligen Strophen bestehend, hält die universale Scenerie des Weltgerichts fest, erweitert sie aber durch Einbeziehung der Himmelskörper. Auch hier wird יום יהוה (cf. v. 6) verkündet; denn יום zu streichen (Gr), liegt kein Anlaß vor. Er wird als אַכְזָרִי „schrecklich" (Jer 6, 23 u. ö.) bezeichnet, während עֶבְרָה und חֲרוֹן אַף wahrscheinlich keine weiteren Subjekte, sondern Zustandsaccusative sind. Der zornerfüllte Tag Jahves soll die Erde zur Wüste machen und ihre Sünder (חַטָּאִים) vernichten. Die Betonung der Sünder im Unterschiede von den nationalen Feinden erinnert an die Sprache der Psalmen (cf. ψ 1. 11 u. o.); die endgeschichtliche Katastrophe fällt mit dem Weltgericht zusammen. v. 9^{b} ist durch ממנה vielleicht nachträglich erweitert worden; doch finden sich von v. 10 an meist Doppeldreier statt Fünfer. — v. 10. Am jüngsten Tage verlieren auch die Gestirne ihren Schein (cf. Jer 4, 23 ff.), als kehre das Chaos wieder. Neben den כּוֹכָבִים, den Einzelsternen, sind die כְּסִילִים „Orione", deren Suffix sich auf השמים bezieht (Del Brd a gg Kg), die Sternbilder (cf. Am 5, 8. Hi 9, 9. 38, 31), als deren Typus der Orion (𝔊 ὁ *Ὡρειών* cf. Del Or Du a. — α′ ϑ′ *χσιλειμ*) pluralisiert ist (cf. Am 5, 8. Hi 9, 9. 38, 31). Die Herrschergestirne Sonne und Mond (Gen 1, 14 ff.) sind hinter den andern aufgeführt. Die Sonne versagt schon beim Aufgang ihr Licht. Joel (2, 10 f.) hängt auch hier von unserer Dichtung ab, falls nicht beiden ältere Vorbilder zugrunde liegen. — v. 11. Die Schilderung geht in

die Rede Jahves über. Seine Heimsuchung (Jer 23, 2 פקד) gilt auch hier dem Erdkreis (תֵּבֵל) und den Gottlosen (רְשָׁעִים), also nach dem Wortlaut nicht einem bestimmten Volk. Die רְשָׁעִים treten neben die חַטָּאִים (ψ 1) in Psalter und Spruchbuch (c. 10—22, 16) fortwährend in Gegensatz zu den Gerechten. Sie werden hier als זֵדִים „Heißsporne“ (Mal 3, 15. 19. ψ 19, 14. 86, 14 u. ö.) und עָרִיצִים „Tyrannen“ (25, 3 ff. 29, 5. 20. ψ 37, 35. 54, 5. 86, 14) geschildert, also ihr Übermut betont, der in גָּאוֹן und גְּאוָה noch besonders hervorgehoben wird. Wahrscheinlich ist besonders an heidnische Machthaber gedacht; aber wie allgemein und unscharf ist das Bild gegenüber der plastischen Schilderung des Assyrers bei Jesaia (10, 5 ff.), wo die ὕβρις in ganz bestimmter Form gezeichnet wird. — v. 12. Auch hier ist nicht von Nationen, sondern von den Menschen (אֱנוֹשׁ und אָדָם) allgemein geredet, die vom jüngsten Tag ertappt werden. Die meisten werden weggerafft, nur wenige gerettet, ein Nachklang des jesaianischen Restgedankens (Del). Zwischen dem ersten Wort (*'ôqîr*) und dem letzten (*'ôphîr*) besteht ein beabsichtigtes Klangspiel (Del); יָקָר bezieht sich hier nicht auf den Wert, sondern auf die Seltenheit. In פָּז j. a. *pizzâ* „Gold“, vor dem Exil selten (ψ 21, 4. Thr 4, 2), später häufiger (Ct 5, 12. 15. ψ 19, 11. 119, 127. Prov. 8, 19. Hi 28, 17), scheint mir Abkürzung von אוּפָז (Jer 10, 9. Dn 10, 5) vorzuliegen, einer goldreichen Landschaft, die vielleicht auch 1 Reg 10, 18 (l מָאוּפָז für מוּפָז) genannt ist. Da sie neben אופיר genannt ist, ist sie nicht einfach mit Ophir identisch (𝔗 𝔖 Ew Klstrm Gies). Von ihr ist dann das heimische Mineral benannt, wie wir von „Perm“ usw. sprechen. Ophir (𝔊 *Σουφειρ*) ist das berühmte Goldland des Altertums (Gen 10, 29. 1 Reg 9, 28. 10, 11. 22, 49 u. ö.), seit Salomos Zeit bekannt, nicht in Africa (Movers, Merensky, Peters), sondern in Arabien (Sprenger, Alte Geographie Arabiens S. 57 f.), nach Moritz, Arabien S. 89 ff. in Südwestarabien, nach anderen gegenüber Elam (= *apir-ti*) in Südostarabien (Glaser, Hommel, Husing in OLZ 1903 S. 367 ff. 1904 S. 87 ff.) zu suchen (cf. KG$^{2.3}$ S. 87. 536). כֶּתֶם „Gold“, schon vorexilisch (ψ 45, 10. Prov 25, 12. Thr 4, 1), ist jedenfalls ein Fremdwort wie das phönicisch-akkadische חָרוּץ (ass. *ḫurâṣu* cf. *χρυσός*), vielleicht südarabisch (cf. sab. כתם וורק Bhl), „aus Uphaz“ stammend (Ct 5, 11. Dn 10, 5). — v. 13. Da Jahve Zebaot hier in dritter Person erscheint, so empfiehlt sich, mit 𝔊 *θυμωθήσεται* = יִרְגְּזוּ, für ארגיז zu lesen. Wenn Himmel und Erde schwanken, ist der jüngste Tag gekommen; wo die Grundfeste (מָקוֹם) der Erde steht, steht nicht da, doch wohl im Meere. — v. 14. Der Vergleich mit der versprengten Herde von Gazellen — צְבִי ist hier wegen צאן kollektiv (Bhl) — und Schafen (צֹאן) wird allgemein so verstanden, daß die Flüchtigen, sei es aus dem Völkergewirr des *πάμμικτος ὄχλος* (Aesch. Pers. 51) von Babel (Ges Del Du Bhl), sei es aus dem geschlagenen Heere (cf. Di) der Heimat und den eigenen Volksgenossen zustreben. Indessen besteht doch eine Herde nicht aus verschiedenartigen, sondern aus gleichartigen Bestandteilen, die nun zersprengt werden und sich nicht mehr zusammenfinden (אֵין מְקַבֵּץ). Das *tertium comparationis* scheint also vielmehr darin zu liegen, daß die Menschen vergeblich nach

Volk und Heimat zurückstreben, da alles zerstört ist, so daß es sich wieder zunächst um die Völker der ganzen Menschheit, nicht um Babel handelt. — v. 15. Erst jetzt werden die Züge konkreter, auf Babels Untergang bezogen. Aus metrischen Gründen ist בְּחֹרֵב hinter יִדָּקֵר zu stellen. In הַנִּסְפֶּה ist hier kaum der Weggeraffte (Gen 19, 15. 17. Nu 16, 26) zu sehen, was eine Tautologie mit יִפּוֹל ergäbe, als der Aufgegriffene (‖ הנמצא cf. 𝔊 *οἵτινες συνηγμένοι ἦσαν* Du Bhl). — v. 16. Der Vers ist überlastet, weshalb Duhm zwei Fünfer daraus macht, was rhythmisch nicht angeht. Wenn man mit 𝔊𝔄* [ו] בתיהם entfernt, so entsteht ein Doppeldreier. Nach dem Fall der Männer im Felde (v. 15) verfallen in der eroberten Stadt Kinder und Weiber der feindlichen Grausamkeit. עוֹלְלֵיהֶם kann sowohl von עוֹלָל (Jer 6, 11. 13. 20 cf. ψ 137, 9) wie von עוֹלֵל herkommen (cf. 2 Reg 8, 6. Hos 14, 1), was beides „Kind“ bedeutet, sei es von √עול „saugen“ oder von √עלל „spielen“ abzuleiten. Die Grausamkeit, daß die Kinder zerschmettert (יְרֻטָּשׁוּ) werden, wird dadurch erhöht, daß es vor den Augen der gefangenen Väter (לעיניהם) geschieht, ehe diese selbst niedergemacht werden (v. 15 cf. 2 Reg 25, 7). Nach Ausscheidung von ו בתיהם (𝔊𝔄*) bedeutet √שסס hier „rauben“ (Jud 2, 14. Jer 30, 16. ψ 89, 42); die 3. *masc. pl. Impf. Niphʿal* יְשֻׁסּוּ für תְּשֻׁסֶּינָה ist vor femininischem Subjekt (נשיהם) möglich (G.K.[28] § 145, 7). Das zweite Verbum תְּשֻׁגַּלְנָה steht final, dem ersten untergeordnet; die Wurzel √שגל, obwohl in שֵׁגָל „königliche Gemahlin“ (ψ 45, 10) als edel anerkannt, gilt im Verbum den Masoreten durchweg als unedel (Dt 28, 30. Jer 3, 2. Zak 14, 2), weshalb das Q'rê √שכב einsetzt. Bis auf v. 15 f. könnte v. 6 ff. vom Weltuntergang ohne Rücksicht auf Babel gedeutet werden. Die Ursprünglichkeit von v. 6 ff. im Gedicht steht also nicht fest. Erst zum Schluß erscheinen Bilder, wie Israel sie bei der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier (586) gesehen hatte. Doch da v. 16ᵃ in Hos 14, 1. Nah 3, 10; v. 16ᵇ in Zak 14, 2 wiederkehrt, so steht die Ursprünglichkeit von v. 16 in Frage. — v. 17. In der dritten Hauptstrophe (v. 17 ff.) treten die historischen Züge klar hervor, auf die in der ersten (v. 2—8) vorbereitet wird. Durchweg redet Jahve; das ursprüngliche Versmaß scheint überall der Doppeldreier gewesen zu sein. Gleich v. 17 ist darum unvollständig; denn אֶת הַמָּדַי kann keinen Halbvers bilden. Vermutlich ist eine Apposition ausgefallen (גוי ועמי?). Die Meder als Gerichtsengel geben dem ganzen Gedichte den historischen Rahmen. Nachdem Ninive durch das Bündnis der Meder und Babylonier gefallen war (612), worauf die Großmacht unter Nebukadnezar an Babel überging (605), wuchs im 6. Jahrhundert die Spannung zwischen Medien und Babel. Aber erst als der Perser Cyrus den medischen Königsthron an Stelle des Astyages bestieg (c. 550), kam es zum Bruch, der zur Einkreisung und Eroberung Babels (539) führte, freilich ohne die erwarteten Grausamkeiten; denn Cyrus erkannte Babel als die Hauptstadt seines Reiches an. Als Charakterzug der Meder wird ihre Verachtung von Gold und Silber genannt. Der Sinn ist nach Ibn Ezra, daß ihre wilde Kampflust unbestechlich ist, so daß man sie mit Geld nicht beschwichtigen kann (Di Bhl). Bei Xenophon, Cyrop. 5, 1, 20 sagt Cyrus

zu den Medern: *οὐ χρημάτων δεόμενοι σὺν ἐμοὶ ἐξήλθατε* (Del). Das paßt besser, als daß sie wegen ihrer rauhen Lebensweise, ihrer Lederhosen und Lederkleider, ihrer Verachtung von Wein und Leckerbissen (Her 1, 71) Gold und Silber gering achteten (Hitzig Chey). — v. 18. Der Anfang ist dunkel: „Und Bogen zerschmettern Jünglinge", so daß נערים Objekt ist. Richtig ist, daß der Bogen medische Waffe ist (Her 7, 61 f. Xen. Cyrop. 2, 1, 7); aber רטש „zerschmettern" ist keine Funktion des Bogens, auch fehlt dem Halbvers seine metrische Ergänzung. Auch 𝔊 *τοξεύματα νεανίσκων συντρίψουσι* = ו קַשְׁחוֹת תְּרַטַּשְׁנָה hilft nicht weiter, da das Subjekt des femininischen Prädikats unbekannt ist; besser noch 𝔖 *qasʿtâtâ dʾʿalaimê nettabrān* „die Bogen der Jünglinge werden zerschmettert". Doch sind in v. 17b. 18b die Meder Subjekt, so daß v. 18a auf sich beruhen muß. Dagegen ist v. 18b Fortsetzung zu v. 17. Ob die „Leibesfrucht (פְּרִי בֶטֶן)" die noch ungeborenen (Del) oder geborenen (Bhl) Kinder meint, ist fraglich; der Ausdruck spricht mehr für den ersten Sinn (cf. 2 Reg 8, 12. Am 1, 13. Hos 14, 1). Das Auge, sonst mitleidiger als die Hand, versagt sich ihnen. — v. 19. Sehr wirksam ist, daß Babel nun erst als Angriffspunkt genannt wird, nachdem wir durch die Meder (v. 17) darauf vorbereitet sind. Da וְהָיְתָה den ersten Doppeldreier (v. 19a) überlastet, der zweite (v. 19b) aber zu kurz ist, so ist והיתה vor v. 19b einzustellen: „Und Babel . . . [und] das wird wie Sodom und Gomorrha, so daß וּבָבֶל wirksam den Vers beginnt. Mit צְבִי „Zier" und תִּפְאֶרֶת „Schmuck" wird der äußere Glanz, nicht der innere Wert Babels hervorgehoben; die ממלכות könnten wegen der „Chaldäer" die chaldäischen Teilherrschaften Babyloniens sein, bedeuten aber doch wohl die im neubabylonischen Reich aufgegangenen Gebiete. Die כשדים, deren Stammvater כֶּשֶׂד als Nachors Sohn schon bei J (Gen 22, 20) vorkommt, sind keine Akkader, sondern Aramäer, die sich seit Anfang des letzten Jahrtausends v. Chr. den Euphrat hinab nach Babylonien vorschoben, indem sie mehrere aramäische Staaten bildeten. Schon der Chaldäer Merodak-Baladan, Jesaias Zeitgenosse, beherrschte zeitweilig Babel. Nabopolassar (625—605) und Nebukadnezar (605—562) als Herren Babels haben die Chaldäer in die Weltgeschichte eingeführt. Die Babylonier sprachen nach akkadischer Lautregel nicht *Kasdîm*, sondern *Kaldîm* aus, woraus sich *Χαλδαῖοι*, *Chaldaei* erklärt. v. 19b ist ein sprichwörtlicher Vergleich (Am 4, 11. Jer 50, 40), den wir seit Amos kennen (cf. Jes 1, 9. Jer 20, 16. 23, 14. Dt 9, 18. Seph 2, 9. Dt 29, 22. 32, 32). Bezeichnend ist die Unabhängigkeit von J (Gen 18 f.), da die Formel מהפכת אלהים den Jahvenamen gerade vermeidet, so daß man an eine kanaanäische Formel denken möchte. Die Wurzel √הפך „umstürzen", gerade auch im Infinitiv מהפכה, der noch accusivitische Rektionskraft hat, charakterisiert die Art der Katastrophe, so daß jedenfalls an ein Erdbeben gedacht ist. Das Städtepaar an unsrer Stelle wie auch Am 4, 11 als Eintragung zu fassen (Du), ist schon metrisch unmöglich (cf. GBÜ S. 104 f.). — v. 20. Auf Babel selbst sind hier gut hebräisch die Prädicate ישב „siedeln" (cf. Jer 17, 25. Ez 26, 20. Zak 9, 5) und שכן „wohnen" (Jer 33, 16. 46, 26) übertragen, die wir von den Bewohnern anwenden. Die Weissagung hat wohl

das Schicksal von Ninive (612) zum Vorbilde, ist aber an Babel zunächst nicht erfüllt worden. Die erwartete Wüstenei wird nicht einmal vom nomadischen Araber (עָרָבִי) aufgesucht, der in Zelten wohnt (יַהֵל), wobei in 3. m. *sg. Impf. Piel* יַהֵל aus יְאַהֵל synkopiert ist (G.K.[28] § 68[k]); auch die Hirten der Steppe lassen dort die Herde nicht lagern (יִרְבִּיצוּ). Der „Araber" erscheint mit Namen zuerst bei Jeremia (3, 2), gleichfalls als nomadischer Steppenbewohner; in nachexilischer Zeit sitzen Araber schon fest in Palästina (Neh 2, 19. 4, 1. 6, 1). Der Chronist kennt sie als gewöhnliche Erscheinung (2 Chr 17, 11. 21, 16. 22, 1. 26, 7). Um 300 v. Chr. wurde das nabatäische Reich mit der Hauptstadt Petra begründet, das bis in die christliche Zeit bestanden hat. So bereitet sich der weltgeschichtliche Vorstoß des Islam langsam vor. Da unser Prophet in Babylonien zu suchen ist, sind im 6. Jahrhundert auch dort von der Wüste aus nomadische Araber zu finden. — 21. Nur Wüstentiere wohnen in der grausigen Einöde, die noch grausiger wirkt, weil sie einst blühendes Land war, das Menschenhand durch Kanäle der vordringenden Wüste abgerungen hatte. Unter צִיִּים 𝔊 *θηρία* (34, 14. Jer 50, 39) versteht Bochart, Hierozoicon I, 3 § 14 a. *ḍajûn* „Wildkatzen"; Ewald § 46[g] „Schakale" (von √צוי „heulen"). Die אֹחִים 𝔊 *ηχου* 𝔖 *b'nât qâlâ* „Stimmen" *α' τυφῶνες* „Wirbelstürme" (Rahlfs-Lütkemann, a. O. I, 323 A. 477) werden gleichfalls Wüstentiere sein; man vermutet Uhus (Ges Del), Marder (Rabb Ew) oder Wölfe (Fr Del Bhl). — v. 21. Die בנות יענה 𝔊 *σειρῆνες* sind „Strauße", die שְׂעִירִים trotz der Nachbarschaft mit den übrigen Tieren keine „Ziegenböcke", sondern „Bocksdämonen" (34, 14. Lev 17, 7 cf. 𝔊 *δαιμόνια α' τριχιῶντες*). Sie kommen schon zu Josias Zeit (2 Reg 23, 8 l שְׂעִירִים) und im Heiligkeitsgesetz (Lev 17, 7), also im vorexilischen Judäa vor als Überbleibsel kanaanäischen Aberglaubens; das Gesetz wirft sie mit den Baalen zusammen, da es von זְנִים spricht und ihnen einen Kult zutraut (Lev 17, 7). Aber ursprünglich sind sie kultlos, also keine Götter, sondern Dämonen, deren Lieblingsstätte die menschenleere Wüste ist (gg Duhm). Besonders die Araber als Wüstenbewohner wissen viel von solchen Dämonen zu sagen (Wellhausen, Reste[2] S. 148ff.). Sie hüpfen und springen (יְרַקְּדוּ) an den verwüsteten Stätten umher (cf. Verg. Ecl V, 73 *Saltantes Satyri*). — v. 22. Die אִיִּים (34, 14. Jer 50, 39) und תַּנִּים sind keine Dämonen, sondern Wüstentiere, wobei Bochart, a. O. II, 180ff. zu אִיִּים die a. *banât âwâ* „Schakale" vergleicht, zu denen auch die häufigeren תַּנִּים (34, 13. 35, 7. 43, 20. Jer 9, 10. 10, 22. 49, 33. 51, 37. Mi 1, 8), nach 𝔗𝔖 *j'rûrâ* „Hyänen" gehören (Di). Für וְעָנָה, an sich möglich (G.K.[28] § 145[o]), ist besser וְעָנוּ zu lesen, das von √ענה „antworten" oder auch von √ענה a. *ghanâ* „singen" (Ex 32, 18) herkommt, schwerlich von √עון „wohnen" trotz 𝔊 *κατοικήσουσιν*. Für בארמנות (𝔗𝔖) ist באלמנות wohl nur ein Schreibfehler (Bhl); für das beziehungslose Suffix יו־ ist zu lesen יהָ־, auf Babel bezogen. Die ארמנות, wohl vw. mit √רמה „aufwerfen", sind die Bastionen, vom Palaste (הֵיכָל) unterschieden (1 Reg 16, 18. 2 Reg 15, 25). Der Palast (היכל) wird im Hebräischen meist auf den Tempel angewandt, was hier wegen הֵיכְלֵי עֶנֶג „Paläste der Lust" nicht paßt. Der letzte Vers (v. 22[b])

betont noch einmal (cf. v. 6) die Gewißheit, daß Babels Untergang nahe ist. Die „Zeit“ (עֵת), ursprünglich Femininum, ist hier masculinisch (קָרוֹב) konstruiert (cf. Albrecht in ZAW 16, 44 f.). Buhl will v. 22b vom Gedichte abtrennen, als Anfang von 14, 1. Dazu kann ich keine Nötigung finden; denn die Betonung der nahen Zukunft des Gerichts (v. 22b) ist gerade in der plötzlichen Gedankenwendung sehr wirksam, auch wenn schon vorher die Nähe des Tages Jahves verkündet war (v. 6).

Die gedrungene Kraft der jesaianischen Prophetie fehlt der Dichtung; die Bilder sind in den drei Hauptstrophen (v. 2—8. 9—16. 17—22) breit ausgemalt mit Verwertung volkstümlicher Wendungen. Dennoch ist die Weissagung von großer Wirkung, nicht nur poetisch, sondern auch prophetisch. Man muß sich nur den Zeitrahmen vergegenwärtigen, in dem sie steht. Noch ist Babel die Zier der Königreiche (v. 19), die scheinbare Weltmacht. Doch steht der Untergang nahe bevor, wie einst Ninive unterging (Seph 2, 13 ff. Nah 2 f.). Die Meder rüsten sich zum Angriff (v. 17), nachdem Cyrus das medische Reich mit neuer Kraft erfüllt hat; ihrem Ansturm wird Babel erliegen. Doch hinter den Medern steht Jahve Zebaot, der die Geschichte nach seinem Plane lenkt (v. 2 ff.). Die von Amos begründete, von Jesaia und Jeremia großartig durchgeführte Idee, daß Jahve der Gott der Weltgeschichte ist, ist in unserm Dichter zur festen Überzeugung geworden. Insofern ist er ein Schüler der großen Propheten; schwerlich kann er im Kreise der von ihnen bekämpften Vulgärprophetie gesucht werden (gg Kittel, GVI III, 139). Als Propheten erweist er sich durch den Tastsinn für die geschichtliche Lage. Daß die semitische Weltperiode zu Ende gehe, die indogermanische emporsteige, hat er zuerst ausgesprochen, wenn ihm auch die Kühnheit der Geschichtsbetrachtung Deuterojesaias fehlt, dem er ein Vorläufer und Wegbereiter gewesen ist. Vor allem fällt auf, daß das Schicksal Israels im Zusammenhange mit Babels Untergang von ihm gar nicht berührt wird. Er stellt sein Bild in den Rahmen der Eschatologie des Jahvetages hinein, ohne dessen nationale Bedeutung für Israel zu würdigen, sondern sofern das Weltgericht mit ihm zusammenfällt (v. 9 ff.). Die zweite Hauptstrophe (v. 9 ff.) verläßt den geschichtlichen Boden, spricht nicht vom Schicksal einer Nation, sondern der Menschheit überhaupt. Gehört sie zum ursprünglichen Gedicht, so mag der Verfasser von alteschatologischen Bildern abhängig sein, wie Jeremia (4, 23 ff.) und Zephanja (1, 2 ff. 14 ff.) sie darboten, um den Hintergrund seines Gemäldes ins Apokalyptische zu vergrößern. Aber freilich sitzt das eschatologische Gemälde mit dem Untergang der Sternenwelt, dem Gericht über die Sünder nur lose im historischen Rahmen, so daß seine Ursprünglichkeit nicht ganz sicher ist. Zum Schluß (v. 17 ff.) kehrt der Dichter in die geschichtliche Betrachtungsweise zurück. Denn Babels Untergang bedeutet nicht das Ende der Welt, da an der Ruinenstätte die Wüstentiere hausen sollen. Die ganze Spannung auf den nahen Fall kommt so noch einmal zum Ausdruck (v. 22); diese ahnungsvolle Gewißheit aber ist ein prophetischer Zug, der aus Gottes Offenbarung stammt.

b) Das Totenlied. c. 14, 1—23.

[1] *Denn Jahve wird sich Jakobs erbarmen und Israel noch einmal erwählen und wird ihnen Ruhe geben auf ihrem Erdreich. Und die Fremdlinge werden sich ihnen anschließen und dem Hause Jakobs zugefügt werden.* [2] *Und Völker werden sie einholen und an ihren Wohnort bringen; und Israels Haus wird sie als Erbgut auf Jahves Erdreich empfangen zu Knechten und Mägden, und werden so Fänger ihrer Fänger sein und ihre Bedränger bezwingen.* [3] *Wenn dir nun Jahve Ruhe schafft von deiner Qual und Unruhe und dem harten Knechtsdienst, den man an dir übte,* [4] *dann sollst du folgendes Spruchlied über den König von Babel anheben und sprechen:*

[4] *Wie ist so still der Bedränger,* *wie schweigt 'das Schnauben'* [a]
[5] *Jahve zerbrach den Stock der Bösen,* *den Stab der Tyrannen,*
[6] *Der Nationen zerschlug im Grimm* *unaufhörlichen Schlags,*
Der Völker zertrat im Zorn *mit einem 'Tritt' schonungslos* [b].
[7] *Alle Welt ruht aus und ist still,* *dann jubelt man auf;*
[8] *Auch Cypressen frohlocken ob dir,* *ja des Libanons Cedern:*
„Seit du liegst, zieht nimmer herauf, *der die Axt an uns legt."*

[9] *Es zittert die Hölle drunten* *deinem Kommen entgegen,*
Aufweckend dir die Schatten, *alle Fürsten der Erde,*
'Aufwinkend' [c] *von ihren Thronen* *alle Könige der Völker.*
[10] *'Sie'* [d] *alle heben an,* *zu dir zu sprechen:*
„Nun bist du wie wir geschwächt, *uns gleich geworden,*
[11] *Dein Stolz zur Hölle gestürzt,* *das Getön deiner Harfen!*
Gewürm unter dir gebreitet, *'deine Decke'* [e] *sind Schnecken."*

[12] *Wie fielst du vom Himmel herab,* *o Frühstern, Sohn Auroras,*
Zur Erde gefällt, hinsinkend *auf 'Leichen'* [f] *der Völker.*
[13] *Und du sprachst in deinem Herzen:* *„Zum Himmel ich fahre,*
Weit über den Sternen Gottes *meinen Thron ich errichte,*
Auf dem Berg der Begegnung zu wohnen *im äußersten Norden,*
[14] *Über Wolkenhöhen zu fahren,* *daß ich gleich sei dem Höchsten."*
[15] *Doch mußt du zur Hölle hinab,* *zum Grunde der Grube.*

[16] *Die dich sehen, solln auf dich blicken,* *solln dich betrachten:*
Ist das der Erschüttrer der Erde, *der Reiche ließ wanken?*
[17] *Er machte den Erdkreis zur Wüste,* *zerstörte 'Städte'* [g].
Seine Gefangenen gab er nicht frei, *'einen jeden der Heimat'* [h].
[18] *Alle Könige der Völker* ⊤ [i] *ruhn aus in Ehren* ⊤ [h],
[19] *Doch du liegst verworfen 'auf den Bergen'* [k] *wie ein ekler 'Fötus'* [l],
'Ein Abscheu' [m] ⊤ [n] *der Schwertgefallnen,* *zur Grube gefahren.*

Gleich zertretenem Aas [20] *nicht teilst du* *mit ihnen das Grab;*
Denn dein Land hast du verwüstet, *dein Volk erwürgt;*
In Ewigkeit wird nicht genannt *'des Bösewichts'* [o] *Same.*
[21] *Seinen Söhnen rüstet die Schlachtbank* *ob der Schuld 'ihres Vaters'* [p],
Nicht stehn auf sie, das Land zu erben, *die Erde zu füllen* ⊤ [q].

[22] *Ich erhebe mich gegen sie, spricht Jahve Zebaot, und verbanne von Babel Name und Neige, Kind und Kegel, spricht Jahve.* [23] *Und ich mach es zum Erbgut des Rohrdommels und zu Wasserlachen und kehre es weg mit dem Besen der Vernichtung, spricht Jahve Zebaot.*

a) l מרחבה pr מדהבה. — b) l מְרַחַת. — c) l הָקֵם[י]ם. — d) ins חמה ante כלם mt c. — e) l יִמְכָּרֵהוּ. — f) ins גיות ante גוים. — g) l וְעָרִים c 𝔊. — h) trsp v. 18 לביתו[sic] איש post v. 17 ביתה. — i) del כלם c 𝔊. — k) l c 𝔊 בהרים pr מקברך. — l) l נפל pr נצר c 𝔗 σ'. — m) l נבאש pr לבש? — n) del הרוגים. — o) l מֵרֵעַ c 𝔊 *πονηρόν*. — p) l אביהם c 𝔊B. — q) del עירם.

Das gewaltige Totenlied (v. 4—21), ursprünglich selbständig gegenüber c. 13, ist nachträglich in Verbindung damit gebracht durch eine Überleitung (14, 1—3) von späterer Hand (Du Chey Ma Gr), der wir auch den Abschluß hinter dem Totenliede zu verdanken haben (14, 22 f.). Für den Diaskeuasten sind maßgebend Gedanken aus Deuterojesaia (14, 1 רחם cf. 49, 10. 54, 8. 10. — "בָּחַר בְּ cf. Jes 41, 8 f. 43, 10. 44, 1 f. — v. 2. לעבדים cf. 60, 10. 14. 61, 5 f.) und Sacharja (v. 1 cf. Zak 1, 17. 2, 15 f. 3, 2. 8, 20 f.). Seine Anspielung auf die jahvistische Genesis (v. 3 הניח . . . מעצבך cf. Gen 5, 29) und Richterbuch (v. 2 שבים לשביהם cf. Jud 5, 12) macht wahrscheinlich, daß diese Bücher ihm bekannt waren; die Betonung der künftigen Rückkehr Israels (v. 2) zeigt, daß es noch eine große Diaspora gab. Möglich, daß der Diaskeuast zwischen Sacharja und Ezra schrieb (520—430); doch kann er auch noch jünger sein. Auch zu seiner Zeit war Babel noch nicht zerstört (14, 22 f.); doch schrieb er wahrscheinlich nicht in Babel, sondern in Palästina. — v. 1. Der erste Satz stellt den Zusammenhang zwischen Babels Sturz (c. 13) und Israels Rettung her, von der das erste Gedicht nichts gesagt hatte, die aber der Diaskeuast vermißte. Mit יעקב und ישראל ist das ganze Gottesvolk gemeint, nicht nur Juda. Sowohl רחם „Erbarmen üben" als "בחר ב „erwählen" sind wichtige Begriffe bei Deuterojesaia; עוד bedeutet „noch einmal", nachdem die erste Erwählungszeit im Gericht geendet hatte. Israels אַדְמָה „Erdreich", wie für אֶרֶץ nach dem Sprachgebrauch des Jeremia- und Hesekielbuches (Di-Ki) gesagt wird, ist Palästina. Freilich greift das Sätzchen (v. $1^{a\gamma}$) dem zweiten Vers vor, wo die Heimfahrt nochmals berichtet wird; seine Entfernung würde zudem v. 1 als dreihebiges Tetrastich erscheinen lassen. Ist v. $1^{a\gamma}$ Nachtrag, so kann an einen Anschluß der גֵּרִים an Israel noch im Exil gedacht sein (cf. Zak 8, 20 f.). Dann sind die גֵּרִים nicht Fremdlinge, die sich in Kanaan niedergelassen haben, sondern „Proselyten" (α' σ' ϑ' *προσήλυτος*), auf die im Exil die Jahvereligion Einfluß gewonnen hat. Der Gedanke, daß sich an Israel Fremdlinge (גר) gewissermaßen „als Leviten anschließen sollen (נלוה)", stammt aus Sacharja (2, 15 f. 8, 20 f. cf. Jes 56, 3. 6) und beweist die nachexilische Abfassungszeit der Verklammerung. Sie sollen dem Hause Jakobs angeschlossen werden (cf. 1 Sam 26, 19 ספח, dessen Wurzel Duhm wohl fälschlich mit משפחה zusammenbringt). — v. 2. Sonderbar ist der Gedanke, daß fremde Völker die Exulanten heimgeleiten, um dann ihre Sklaven zu werden. Er scheint einer bizarren Verknüpfung von Zak 8, 20 f. mit Jes 60, 10. 24. 61, 5 zu entstammen. Die ersten Suffixe (v. $2^{a\alpha}$) beziehen sich auf die Israeliten, das folgende (וְהִתְנַחֲלוּם cf. Num 32, 18. 33, 54. 34, 13; Bauer-Leander, Gramm. § 344^{h}) auf die Heiden. Die mitgewanderten Völker fallen den Israeliten im Lande Jahves als Erbteil zu, nicht

in freiwilliger Hingabe, sondern im Knechtsdienst; der gequälte Gedanke entspringt einem gequälten Volke; Israel fühlt sich noch unterjocht. Doch soll es „seine Fänger fangen“ und seine Bedränger niedertreten. Der jetzige Zusammenhang weist auf die Babylonier; doch denkt der Diaskeuast wohl an die Oberherren aller Länder der Diaspora. Prophetisch kann man diese Hoffnungen nicht nennen; sie sind echt jüdisch im rassischen Sinn. — v. 3. Man hat v. 1f. für jünger als v. 3. 4[a] gehalten, der an c. 13 anknüpfe (Du Chey Di-Ki). Doch da in c. 13 Israel mit keinem Worte angeredet ist, würde ohne v. 1f. in v. 3 die plötzliche Apostrophe befremden, so daß man lieber v. 1f. 3. 4[a] derselben Hand zuschreibt, die in jedem Fall redaktionell ist. Die Formel הֲנִיחַ · · · מֵעָצְּבֶךָ klingt an Gen 5, 29 (J) an, aber auch an Dt 12, 10 (Di-Ki); der Ausdruck עֲבֹדָה קָשָׁה an Ex 1, 14 (P); man fragt sich also, ob der Vf. nicht schon den ezranischen Pentateuch, in dem J + E + D + P vereinigt sind, vor sich hatte. Der Relativsatz אשר עָבַד בך, auf העבדה הקשה bezüglich, bedeutet: „die harte Knechtung, die man an dir geübt hat“, so daß eine *Figura etymologica* עָבַד עבדה קשה (cf. Gen 27, 33f.) zugrunde liegt. — v. 4 ist Nachsatz zu v. 3 mit Anrede an Israel. Das Totenlied wird als מָשָׁל bezeichnet. Die Grundbedeutung von משל/ ist „gleich sein“ in allen semitischen Sprachen; von ihr also ist auszugehen. Die fragliche „Gleichung“ liegt aber keineswegs immer in einer Metapher wie in der evangelischen *παραβολή*, so daß man Bilderreden zu erwarten hätte. Gerade dem ältesten מָשָׁל fehlt der Bildcharakter oft genug, und ebensowenig spielt er im ersten (Prov 1—9) und zweiten (c. 10—22, 16) Teil der salomonischen Proverbien (משלי ש״) eine Rolle. Viel eher entspricht dem מָשָׁל das „Beispiel“. Auch das „Beispiel“ enthält eine Gleichung, ohne daß eine Metapher vorliegen muß. Doch ist beim מָשָׁל im Beispielcharakter das „Typische“ besonders betont, so daß man ihn vielfach mit „Typus“ übersetzen kann. Das Schicksal des babylonischen Königs ist typisch für den Untergang des gottfeindlichen Welteroberers. Daß der König von Babel es ist, dem das Totenlied zunächst gilt, darf man der Überschrift glauben, da nichts dagegen spricht. Winckler in KAT[3] S. 74f., Cobb in JBL 1896 S. 18ff., Stärk, Das assyrische Weltreich S. 226 cf. Winckler, AOF 5, 414, haben freilich an einen assyrischen König, sei es Sargon oder Sanherib (Winckler, Altor. Forschungen I, 193f.) gedacht, so daß das schöne Gedicht auf Jesaia selbst zurückgehen könnte. So ansprechend dieser Versuch auch ist, so müßten gegen Überschrift und Einrahmung (v. 1—3. 22f.) aus dem Inhalt des Gedichts stärkere Gegengründe hervortreten, als es der Fall ist. Rost in Altorientalischen Studien f. B. Meißner II, 170ff. sieht Assur-uballit, den letzten assyrischen König (612ff.) in unserm Könige. Doch kam dieser nie in den Libanon (14, 8), ließ auch die Erde nicht erzittern (v. 16) oder zur Wüste werden (v. 17). Sprachlich sind v. 7 פצח רנה; v. 15 בור; v. 16 השניח; v. 21 בל Zeichen jüngerer Herkunft (Gr); sachlich erinnern manche Vorstellungen an Hesekiel (Ez. 28—32 Gr). Man kann mit Duhm fünf Strophen zu je sieben Versen unterscheiden (v. 4[b]—8. 9—11. 12—15. 16—19. 19—21), wenn der Text auch nicht unversehrt ist.

Zum Metrum cf. Budde in ZAW 2, 12 ff.; zum Stil H. Jahnow, Das hebräische Leichenlied in ZAWB 36 S. 239 ff. — Das elegische אֵיךְ, verkürzt aus אֵיכָה (1, 21. Thr 1, 1 u. ö.), ist dem Stil des Totenliedes entnommen. Der נֹגֵשׂ ist nach v. 6 der königliche Zwingherr selber, der nun feiern muß (שָׁבַת). Für 𝔊 מַדְהֵבָה *ἐπισπουδαστής* σ' 𝔖' *φορολογία* ist mit einer Handschrift מַרְהֵבָה „Gelärm" zu lesen (cf. 3, 5. J. D. Mich. Bhl). — v. 5. Die רְשָׁעִים, im Psalter Bezeichnung der politischen und religiösen Gegner des frommen Judentums, und die מָשְׁלִים „Herrscher", sind die Helfer des Königs, denen die Geißel von Jahve zerbrochen ist, so daß mit dem König auch sein Staat verschwindet. — v. 6. Da נֹגֵשׂ artikellos ist, so auch die Participia מַכֵּה und רֹדֶה, deren Objekte עַמִּים und גּוֹיִם auf die Universalherrschaft des נגשׂ hindeuten. Er hat in der blinden Leidenschaft (בְּעֶבְרָה und בָּאַף), nicht in weltpolitischen Zielen die Triebkraft des tyrannischen Handelns. Da v. 6 nicht nur *Parallelismus membrorum*, sondern auch *verborum* zeigt, so ist v. 6^{b} מֻרְדָּף, das als *Pt. Hoph.* keinen Sinn gibt, als Verbalsubstantiv „Verfolgung" nicht vorkommt, in מְרוּדַת „Niedertretung" von √רדה zu ändern (Döderlein). Da בְּלִתִּי סָרָה „Nichtaufhören" als Genitiv zu מכת ein negiertes Nomen ist, wird der Parallelbegriff בלי חשך analog zu fassen sein, so daß man etwa *Inf. cstr.* חֶשְׂךְ (Bhl) zu lesen hat; andernfalls müßte sich חָשָׂךְ nicht auf מרדף sondern auf רֹדֶה beziehen. — v. 7. Im Unterschiede von שָׁבַת ist mit נָחָה שָׁקְטָה nicht die Totenstille gemeint, sondern die sichere Ruhe, in die alle Welt (כָּל־הָאָרֶץ) nach dem Untergang des Tyrannen zurückgekehrt ist. Diese Beruhigung veranlaßt geradezu die Jubelrufe (רִנָּה); die Wurzel √פצח am. *p'ṣaḥ* „heiter sein" kommt fast ausschließlich bei Deuterojesaia vor (44, 23. 49, 13. 52, 9. 54, 1. 55, 12. ψ 98, 4). — v. 8. Von den irdischen Wesen werden nur die Cypressen (בְּרוֹשִׁים) und Libanoncedern (אֲרָזִים) genannt, die sich über den toten Tyrannen freuen (שמח ל cf. Ob 12. Mi 7, 8. ψ 35, 19. 24. 38, 17). Das hat seinen Grund darin, daß er gerade die Bäume des Libanon für seine Bauten gefällt hatte, gegen sie also gleichfalls Krieg führte. Gerade Nebukadnezar ist uns als großer Bauherr bekannt, der auch im Libanon geplündert hat; hinter seinen zahlreichen Bauinschriften treten die politischen ganz zurück. Auf einem Felsenrelief des *w. brissa* im Libanon bricht Nebukadnezar „Die Cedern mit seinen Händen nieder" (Gr). Darauf bezieht sich die Rede der Bäume (v. 8^{b}): Seit du tot liegst, steigt der Baumfäller (הַכֹּרֵת) nicht mehr zu uns herauf (עָלֵינוּ) in die Berge (יַעֲלֶה) des Amanus, wo die Cypressen, und des Libanon, wo die Cedern herstammen (Bhl). — v. 9. Mit der zweiten Strophe (v. 9—14) werden wir von der Erde in die Unterwelt geführt. Die שְׁאוֹל, als halber Eigenname artikellos, ist wie bei Jesaia (5, 14) als weibliches Ungeheuer mit aufgerissenem Rachen vorgestellt, in den der König hinabstürzt (v. 11. 15). Sie ist die Herrscherin des Totenreiches, eine Nachfolgerin der babylonischen Tiamat, die einst die Götter verschlingen wollte. Jetzt wird sie unruhig (רגזה) angesichts des Weltkönigs, der in ihre Tiefen stürzt. Als Subjekt zum *Inf. abs.* עוֹרֵר, dem im zweiten Gliede nicht 𝔐 הֵקִים, sondern *Inf. abs.* הָקֵ[י]ם entsprechen muß (Bickell, Gr, Albrecht in ZAW 16, 51 a.),

ist eben שְׁאוֹל zu denken, die ihre fürstlichen Bewohner als Chorführer dem Tyrannen entgegenschickt. Wie vermutlich שְׁאוֹל, so gehören sicher die רְפָאִים auch der phönicischen Mythologie an (Tabnitinschrift, Schlußzeile), aus der sie vermutlich zu den Israeliten gekommen sind (26, 14. 19. ψ 88, 11. Prov 2, 18. 9, 18. 21, 16. Hi 26, 5), obwohl sie in dieser Rolle erst nach dem Exil auftauchen. Mit den althebräischen רְפָאִים „Riesen", nach denen eine Ebene bei Jerusalem עֵמֶק רְפָאִים heißt (17, 5. Jos 15, 8. 18, 16. 2 Sam 5, 18. 22. 23, 13) und die westlich (cf. Gen 15, 20. 1 Chr 28, 4) und östlich (Dt 2, 11. 20. 3, 11. 13 u. ö.) vom Jordan gesucht werden, sind sie wahrscheinlich verwandt (Schwally in ZAW 18, 127 ff.), sofern die vorgeschichtlichen Bewohner Palästinas eben in die Unterwelt versetzt wurden. Zu ihnen gehören auch die עַתּוּדֵי אֶרֶץ, die „Böcke" der Erde, also ihre Führer (Zak 10, 3 cf. Jer 50, 8), die Fürsten und Kleinkönige (כל מלכי גוים), die schon vor dem Großkönige in der Unterwelt versammelt sind, also nicht als seine Untertanen erscheinen. Wie auf Erden, so sitzen sie auch in der Unterwelt auf ihren Thronen, von denen sie jetzt halb in Ehrerbietung, halb in Überraschung aufstehen, um dem Weltkönig den seelenlosen Gruß der Toten zu entbieten. In dieser Scenerie wirkt das folgende Lied in unnachahmlicher, grausiger Schönheit. — v. 10. Der erste Halbvers (v. 10^a) ist zu kurz, so daß etwa הֲמָה vor כֻּלָּם zu ergänzen ist. Die Gleichung zwischen ihm und ihnen (כָּמוֹנוּ) besteht darin, daß sie nun keine lebendigen Menschen, sondern nur noch רְפָאִים „Schatten" sind. Der „Riese" (1 Chr 20, 6. 8 הָרָפָא cf. 2 Sam 21, 16. 18. 20. 22) ist zum „Schatten" (cf. רָפֶה „schlaff" Nu 13, 8) erschlafft (חֳלֵיתָ „du bist schlaff geworden"); das „Leben" (חַיִּים) ist aus ihm entschwunden, wenn auch nicht die Existenz. Der Tote ist ein מָשָׁל (cf. נמשלת) der Toten. — v. 11. גְּאוֹן ist hier mehr die Majestät (2, 10. 19. 21) als die Hoffart, sofern „Seine Majestät" in Person in die Unterwelt fährt. Dem Leben abgelauscht ist der Zug vom „Lärm der Harfen", die nicht nur bei den Tafelfreuden des Königs (cf. 5, 12. Dn 3, 5), sondern gewiß auch bei den Opferprocessionen (Am 5, 23) und Paraden aufspielten. Das Lager in der Unterwelt ist dem des Grabes angeglichen, wo Würmer (רִמָּה) und Schnecken (תּוֹלַעָה) als Unterlage (יצע 3 *m. pf. Pu'al*) und Decke (מכסיך) ausgebreitet sind, obwohl שאול und Grab an sich verschiedene Vorstellungen sind. Für מְכַסֶּיךָ, das sich als Prädicat zum kollektiven תּוֹלַעָה allenfalls verstehen läßt (Ew § 160ᵉ), ist besser mit 𝔊 *κατακάλυμμα* σ' *περιβόλαιον* מְכַסֶּיךָ „deine Decke" zu lesen. Während die Königsschatten auf ihren Thronen sitzen, deutet sein schmähliches Lager in der Unterwelt auf ein Gottesgericht am Frevler hin. — v. 12. Man kann fragen, ob auch die hier beginnende dritte Strophe (v. 12—15), ästhetisch und ethisch der Höhepunkt des Gedichts, noch von den Schatten gesungen wird. Da mit אֵיךְ (cf. v. 4^b) ein neuer Absatz beginnt und der Fall des Königs zunächst vom Himmel auf die Erde verfolgt wird (v. 12), in einer den Schatten also unbekannten Region, so redet hier wie im Folgenden vielmehr der Dichter selbst. Er nennt den Tyrannen הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר; die masoretische Punktation הֵילֵל (α' σ' *ὀλολύζων*) „heule, du Sohn der Morgenröte", ist abzulehnen, dagegen

𝔊 ἑωσφόρος 𝔙 *Lucifer* zu beachten. Zugrunde liegt √הלל „leuchten“, so daß das Nomen wahrscheinlich הֵילֶל = *hailal*, „Erleuchter“ zu lesen ist. Gemeint ist ein Gestirn des Morgenhimmels (= בן שחר). Am bequemsten wäre der morgendliche Venusstern (*comes et alumnus aurorae* Kg), wenn dieser nicht der weiblichen Ischtar geweiht wäre; zwar soll eine assyrische Inschrift Ischtar als Morgenstern männlich fassen (Schrader, KAT³ S. 423), doch kommt für הילל auch a. *hilâl* „Neumondsichel“ in Betracht, wobei Winckler, GJ 2, 24 auch שַׁחַר „Morgenröte“ in שהר „Mond“ abändert. Daß in הילל = הֵלֶל der sumerische Gott *Ellil* von Nippur stecke (Clay in AJSL 23, 278) ist unwahrscheinlich, da *Ellil* zur Morgenröte keine Beziehung hat und auch kein gestürzter Gott ist. Im הילל בן שחר schimmert wahrscheinlich ein Mythus durch (Gunkel, Schöpfung u. Chaos S. 132. Bhl), nach dem ein Morgengestirn zum Zenith des Himmels strebte, aber hinabgestürzt wurde. Nur fehlt uns bis jetzt die mythologische Wurzel. In v. 12ᵇ kann der fehlende Versfuß mit Bd Bhl u. a. durch vorangestelltes איך oder besser mit Gunkel durch גְּוִיֹּת „Leichen“ vor גוים ergänzt werden, so daß der Tyrann unter die von ihm erschlagenen Krieger der Völkerwelt stürzt. In √גדע „abhauen“ spielt das Bild eines gefällten Baumes hinein; mit חוֹלֵשׁ syr *ḥallâšâ* „schwach“ ist auf die Kraftlosigkeit des Todes gezielt. — v. 13. Aus dem Herzen des Königs sind die vermessenen Gedanken aufgestiegen, die ihn zugrunde richten. Da er zum Himmel über die Sterne aufsteigen will, wird der Mythus vom *hêlal ben šaḥar* (v. 12), der ja schon am Himmel stand, noch fortwirken. Nach babylonischer Dogmatik gab es drei Himmel übereinander (Meißner, Babylonien und Assyrien II, 107 ff.); *Anu*, der Himmelsgott, wohnte im obersten, der über dem gestirnten lag, an dem die כוכבי אל gingen. Dieser Ausdruck hat Analogien in הָרְרֵי אֵל, אַרְזֵי אֵל (ψ 36, 7. 80, 11); die Sterne, Berge, Cedern werden damit als unmittelbare Geschöpfe Gottes bezeichnet, bei deren Entstehung keine irdischen Kräfte mitgewirkt haben. Sie sind herrlich wie am ersten Tag. Im obersten Himmel also, anstelle des Himmelsgottes, hoch über den Sterngöttern, will er seinen Thron aufrichten, womit er sich dem höchsten Gotte gleich macht. Fraglich ist, wie sich zu diesem Bilde der Versammlungsberg (הַר־מוֹעֵד) im äußersten Norden (יְרֵכְתֵי צָפוֹן G.K.²⁸ § 95ⁱ) verhält. Da von einem himmlischen Thronsitz die Rede war, scheint auch der Versammlungsberg im Himmel zu stehen. Der Winkel des Nordens ist dann in der Gegend des Polarsterns zu suchen, den die babylonische Astronomie des 6. Jahrhunderts als Polhöhe zweifellos gekannt hat. Mit ihm fällt der Gipfel des Versammlungsberges zusammen. Gemeint ist die Götterversammlung (מוֹעֵד), in der die Schicksalslose am babylonischen Neujahrsfest im Frühling geworfen werden (Zimmern in KAT³ S. 592). Dieser „Olymp“ ist wie bei Homer jedenfalls eine Projektion des irdischen „Olymp“ an den Himmel; denn nach babylonischer Lehre entsprechen sich die Figuren der himmlischen und irdischen Welt. Die ältere Vorstellung ist wie bei Homer der irdische Götterberg, der gleichfalls im Norden zu suchen ist. Man darf wie beim jahvistischen Paradiesberge, von dem die Weltströme

kommen (Gen 2, 9—15 J^a), an das Gebirge Ararat mit dem *Agridagh* (5160 m), denken (cf. Gen 8, 4 P), der als höchster Berg der Erde gegolten hätte (Jos. a. 1, 3, 5 cf. KG $^{2.3}$ S. 473), von dem auch nach der Bibel (Gen 3, 22. 24. 8, 4) die ersten Menschen vor der Flut und nach der Flut kamen. Auch Hesekiel kennt diesen Gottesberg (Ez 28, 13 f.); im Psalter wird der Gottessitz vom Nordberge auf den Zion übertragen (ψ 48, 3). — v. 14. Der Götterberg wird über Wolkenhöhen gedacht (cf. 18, 4). Von בָּמָה „Höhe“ erklärt sich בָּמֳתֵי עָב vielleicht als Dualform wie יַרְכָתֵי צפון (v. 13); in במותי (Dt 32, 13. Jes 58, 14. Mi 1, 3) liegt dann eine Verquickung von Dual und Plural vor. Der Höhepunkt der Hybris liegt im letzten Wort: „Will gleich sein dem Höchsten“. Mit עֶלְיוֹן ist für den Babylonier der höchste Gott schlechthin gemeint, mag er ihn *Anu*, *Marduk* oder wie sonst nennen, für den Propheten ist es Jahve (Gen 14, 18 ff.); denn daß ein Israelit über Jahve einen עֶלְיוֹן sollte anerkannt haben, wie Budde, Das Lied Moses S. 18 f. auf Grund von Dt 32, 8 : 9 annehmen wollte, ist unmöglich. Dem עֶלְיוֹן seines Pantheons will der Tyrann sich gleich machen (1. *sg. Impf. Hitp.* √דמה). In diesem Gott-Gleichsein-Wollen begeht er aber die Ursünde der Menschheit (Gen 3, 5), die ihn ins Verderben stürzen muß. So steht der Gedanke der Gottgleichheit wirksam am Schluß der Lästerrede. — v. 15. In hartem Gegensatz zu ihr (אַךְ), scharf und kurz, wird ihm der Sturz in die äußerste Tiefe (ירכתי בור cf. v. 13 ירכתי צפון) verkündet; der Redende ist der Prophet im Namen Jahves: „Du mußt hinab (2. *p. sg. Impf. Hoph'al* תּוּרַד)“. Die בּוֹר ist eigentlich die Grube, sei es als Cisterne (Gen 37, 20. Dt 6, 11. Neh 9, 25) oder Gefängnis (Gen 40, 15. 41, 14. Jer 38, 6 ff.) oder Grab (Jes 38, 18. Ez 26, 20. 31, 14. 16 u. ö.), woran bei אבני בור (v. 19) gedacht ist. Doch an unsrer Stelle ist das Grab mit der Unterwelt (שאול) zusammengefaßt (cf. ψ 88, 7. Ez 26, 20. 32, 18 ff. Thr 3, 55 בּוֹר תַּחְתִּיוֹת), worauf auch die Betonung des äußersten Winkels (ירכתי ב״) hinweist. Vielleicht durchschlägt „Lucifer“ nach dieser Vorstellung beim Sturze von der Himmelshöhe zuerst die Erdwölbung und bohrt sich am untersten Punkte der Unterwelt in einem Trichter (בּוֹר) fest, wo ihn auch Dante gefunden hat. Vom Zenith in den Nadir — ein gewaltiges Bild. — v. 16. In der neuen Strophe sind die Zuschauer (רֹאֶיךָ) nicht mehr die Toten (v. 9 ff.), sondern die Lebendigen (Ges Ew Del Bhl), da der Erdkreis mit der irdischen Grabeshöhle der Schauplatz ist (v. 19). Sie sehen also den Lucifer vom Himmel zur Erde stürzen. Im *Hiph'il* √שׁגח „betrachten“ (ψ 33, 14. Ct 2, 9. Sir 40, 29) und *Hitpael* √בין „bemerken“ ist die Aufmerksamkeit ausgedrückt, mit der sie den Sturz zur Erde verfolgen. Sie wissen weniger von dem Gotteslästerer als vom Tyrannen, der die Welt wüste gelegt hat. Der Parallelismus רגז : רעשׁ steht wie v. 13, 13. Die Erde (הארץ) ist der geographische, die Königreiche (מַמְלָכוֹת) der geschichtliche Schauplatz seiner Wirksamkeit. Die Weltstellung Nebukadnezars, wie er Ägypten bei Karkemisch schlug (605) und Judäa vernichtete, ist hier in der Phantasie noch erweitert. Zugrunde liegt Jesaias Schilderung des Assyrerkönigs (10, 5 ff.), aus der unser Dichter seine gleichwertigen Bilder schöpfte; doch sind sie von ihm in einen

kosmischen Rahmen gestellt, was beim Träger der Weltmacht durchaus angemessen war. — v. 17. Die תֵּבֵל ist die *οἰκουμένη*, die aber zur unbewohnten Wüste gemacht ist, wobei dem Dichter die judäische Heimat vorschweben mag. Für עָרָיו ist besser mit 𝔊 א Q II עָרִים, auf תבל bezüglich, zu lesen (cf. Bhl); denn daß der König seine eigenen Städte blindwütig zerstört habe, ist schwerlich der Sinn. Mit v. 17^b wird Text und Versmaß unsicher. Zunächst fordert das Metrum, das Parallelglied zu v. 17^a in v. 17^b. 18^a (ohne כֻּלָּם) zu sehen. In v. 17^b kann *Qal* פָּתַח nur das Öffnen eines Gegenstandes bezeichnen, weshalb Grätz, Kittel lesen לֶאֱסִירָיו לֹא פָתַח בֵּית הַכֶּלֶא[א] „seinen Gefangenen öffnete er nicht das Gefängnis". Aber dann versteht man nicht, wieso die gefangenen Könige dennoch ruhig in ihren Häusern schlafen können. Besser ist es daher, *Pi* פִּתַּח „er entließ" zu lesen (Du Bhl) und aus v. 18^b אִישׁ לְבֵיתוֹ [statt איש בביתו] hinter v. 17^b einzustellen (Bd Bred Ma Bhl), ohne daß sich die Streichung von ביתה nach 𝔊 empfiehlt. Keinen seiner Gefangenen entließ er in seine Heimat, was ein Parallelgedanke zu v. 17^a, nicht zu v. 18 ist. — v. 18. Nach Umstellung von איש לביתו hinter ביתה ergibt sich ein Fünfer, dessen Subjekt כָּל־מַלְכֵי גוֹיִם sind. Da כֻּלָּם ‖ כל ein Pleonasmus ist, wird man כלם mit 𝔊 streichen. Nach dem die zwei ersten Fünferpaare der vierten Strophe dem Tyrannen gewidmet sind (v. 16 f. 18$^{b\beta}$), wird im nächsten (v. 18*. 19$^{a\alpha}$) der Gegensatz zwischen dem Ehrengrab der übrigen Könige (v. 18*) und seinem ehrlosen Lager (v. 19$^{a\alpha}$) betont. Die Könige haben also mit den Gefangenen (v. 17) nichts zu tun; sie mögen lange vor ihm gestorben sein, so daß sie ihn in der Unterwelt, von der ihr Grabmal auf Erden unterschieden ist (v. 18), begrüßen konnten (v. 9 ff.). Die uns fremde Doppelvorstellung von Unterwelt (v. 9) und Grab (v. 18) als Wohnstätte der Völkerkönige ist dem Hebräer geläufig trotz ihrer verschiedenen Wurzel. — — v. 19. Der Ehre der Könige entspricht die Schande des Tyrannen. Nach 𝔐 besteht sie darin, daß er aus seinem Grabe geworfen wird „wie ein verabscheuter Zweig (כְּנֵצֶר נִתְעָב cf. 11, 1)", was nicht befriedigt. Nun hat 𝔊 *ἐν τοῖς ὄρεσι* = בֶּהָרִים an Stelle von מִקִּבְרֶךָ, das seinerseits aus v. 20 בקבורה erwachsen sein kann, gelesen, was Duhm vorzieht, da ja der Tyrann wirklich kein Grab auf Erden haben soll. Wahrscheinlich richtig erkennt Duhm dies בֶּהָרִים im folgenden הרגים wieder, das demnach von seiner jetzigen Stelle zu entfernen wäre. Für כנצר steht bei 𝔗 σ' *ἔκτρωμα*, also נֵפֶל, was auch bei 𝔊 *ὡς νεκρός* zugrunde liegen wird und passend ist (cf. Hi 3, 16). Der König, vom Himmel gestürzt, zerschellt beim Fall auf den Bergen zur formlosen Masse. Auch das nächste Glied, der vermutlich letzte Fünfer der Strophe, ist dunkel. Entfernt man הרוגים als Verschreibung von בהרים, so endet der Fünfer mit אל אבני בור, was gut möglich ist. Nur לבש ist ganz unklar; denn „bekleidet von Toten", so daß sie über ihm lägen, wäre ein schlechtes Bild. Da von √בוש eine Übersetzung „zur Schande (לְבֹשׁ)" nicht gerechtfertigt wäre, ist vielleicht *Pt. Niph.* נִבְאָשׁ „verhaßt" (1 Sam 13, 4. 2 Sam 10, 6) von √באש anzunehmen, wozu טִטְעֲנֵי חֶרֶב (טען *ἁπ. λεγ.* cf. am. *ṭᶜăn* a. *ṭaᶜăna*) im Genitiv stehen könnte; er ist „ein Verhaßter der Schwertgefallenen" d. h. der ehrlichen Toten, die „zu den

Steinen der Grube“ hinabgefahren sind. Zu diesem Abscheu vor ihm kommen die gefallenen Krieger nicht auf Erden, aber in der Unterwelt (cf. v. 9 ff.), wo sie nach der Fahrt in die Grube (בור) in Ehren stehen, während er in Schande ist. Freilich hat 𝔊 *μετὰ πολλῶν τεθνηκότων* statt לבש eine Präposition gelesen, was das bequemste wäre. Die Konjekturen Duhms zu v. 19 sind meist zu willkürlich. Das letzte Glied כְּפֶגֶר מוּבָס „wie ein zertretenes Aas“ könnte Variante zu כנצר נחעב sein, aber auch Anfang von v. 20, was sich aus metrischen Gründen empfiehlt. — v. 20. Die letzte Strophe ist kürzer als die andern; auch das Versmaß weniger klar. Das Chorlied kommt hier zum Abschluß. Während die Krieger (cf. אתם) ein ehrliches Grab finden, liegt er unbegraben „wie ein zertretenes Aas“ (cf. Jer 36, 30. 22, 19), darf sich ihnen nicht gesellen (לא־תֵחַד von √יחד cf. Gen 49, 6) im Grabe. Mit Du Bhl אֲבוֹתֶיךָ vor לא־תחד einzuschieben, scheint mir nicht nötig. v. $20^{a\beta b}$ könnten zwei leidenschaftliche Doppelzweier sein, wofür die *Maqqeph*-Verbindungen sprechen; doch sind Fünfer nicht unmöglich. Nicht daß der Tyrann fremde Völker niedergeworfen hat, sondern daß seine Tyrannei sein eigenes Volk und Land durch Kriege und Lasten erwürgt hat, ist seine größte Schuld, ein sittlicher Gedanke von großer Tiefe. Mit Nebukadnezars Tode war die Kraft des neubabylonischen Reiches in Wirklichkeit erschöpft. Für das kollektivische זֶרַע מְרֵעִים (cf. 1, 4), das an die Psalmensprache erinnert, ist mit 𝔊 *πονηρόν* = זרע מֵרֵע zu lesen, so daß niemals von Nachkommenschaft dieses Bösewichts die Rede sein soll. — v. 21. Gewaltig, von furchtbarem Haß erfüllt, ruft der Dichter zum Schluß nach der Schlachtbank (מַטְבֵּחַ) für die Söhne des Tyrannen wegen der Schuld nicht „ihrer Väter“ (𝔐), sondern „ihres Vaters“ (𝔊B *τοῦ πατρὸς αὐτῶν* = אביהם cf. 𝔖), so daß seine Schuld am Untergang seiner Söhne heimgesucht wird. Man mag dabei auch an Nebukadnezars Schuld denken, als er Sidkijas Söhne vor den Augen ihres Vaters in Ribla schlachten ließ (2 Reg 25, 7). Das Bild von der Schlachtbank kann von Jesaia (30, 27 ff.) angeregt sein. Subjekt von בַּל יָקוּמוּ וג׳ (cf. בל 26, 10. 11. 14. 18. 33, 20. 21. 23 f. 35, 9 Kg) sind die Söhne als Vertreter der Nachkommen. Die Formel ירש ארץ „Land erben“, für das Deuteronomium charakteristisch, bedeutet eine glückliche Zukunft auf eigenem Grund und Boden. Daneben bedeutet מָלְאוּ פְנֵי־תֵבֵל die Ausbreitung über das eigene Land hinaus zur Weltmacht. Wie in P (Gen 1, 22. 28 steht מלא transitiv, aber schwerlich mit doppeltem Accusativ (ערים), so daß sie die Erde mit Städten (ערים) oder Ruinen (עִיִּים Hi Chey Or) anfüllen; sondern עָרִים, das auch metrisch überhängt, ist Variante zu פְּנֵי תֵבֵל (Du Ma Bhl). In 𝔗𝔖 lesen wir קְרָבָא „Kriege“ für ערים, wodurch auch 𝔊 *πολέμων* gestützt wird, wofür 𝔊 V 109. 302 al *πόλεων* = ערים haben. 𝔗𝔖[𝔊] könnten auf am. עָר = hb. צָר „Feind“ zurückgehen, wie König übersetzt. So sucht dies Totenlied seinesgleichen an Klarheit des Aufbaus, Fülle der Bilder, Kraft der Gedanken, Leidenschaft der Empfindung. Der Fall des Tyrannen wirkt nach in der schweigsamen Natur, deren Bäume Stimme bekommen; in der Unterwelt, deren tote Könige ein grausiges Chorlied singen; im Propheten, der das Drama des Gottesfrevlers in

Überhebung und Sturz zwischen Zenith und Nadir blitzartig beleuchtet; in den menschlichen Zuschauern seines ehrlosen Untergangs, denen der Schlußchor gehört, in dem die Leidenschaft ihren Höhepunkt erreicht. Der Tote, der hier so ohne Trauer besungen wird, kann kein Alltagskönig gewesen sein, sondern war ein außerordentlicher Mann. So kommt nur Nebukadnezar in Betracht (Brd), der dieses Liedes wert war. Gewiß zeichnet Jeremia von ihm ein andres Bild, das seine edeln und großen Züge, seine weltgeschichtliche Mission tiefer erfaßt hat als unser Dichter. Doch das Widergöttliche der heidnischen Weltmacht, die ein Reich ohne Gott gründen will, ist von ihm klar erkannt. Er will mehr den Typus des Antichristen entwerfen als eine historische Figur, so daß das Geschichtliche vom Typischen bei ihm überwogen wird. Geschichtlich aber ist die Leidenschaft begründet, mit der der Sohn des zerschlagenen jüdischen Volks, selbst gefangen gehalten im Exil, das Ende des Königs begrüßt. Was Nebukadnezar dem letzten judäischen Könige antat, dessen Söhne er vor den Augen des Vaters schlachtete, das soll seinen eigenen Söhnen widerfahren, und kein neues Reis soll aus seinem Geschlechte aufsprossen. Daß der Weltkönig tot war, als das Gedicht entstand, ist kaum zweifelhaft; denn sein Tod ist ja gerade der Anlaß des Liedes. Wir haben keine Prophetie, sondern eine Vision vor uns, die freilich prophetischen Charakter trägt. Man darf sie also unmittelbar nach Nebukadnezars Tode (562) ansetzen, so daß sie älter ist als das dreizehnte Kapitel, gewiß von einem anderen, ungleich begnadeteren Dichter (Chey a). Von auswärtigen Feinden, etwa den Medern, durch die der Tyrann fallen soll, ist nirgends die Rede; vielmehr ist Babel die unbestrittene Weltmacht. Sein König regiert hart und gibt die Exulanten nicht frei, aber er richtet schließlich sein eigenes Land zugrunde. An der Hybris, der Ursünde des menschlichen Geschlechts, an der Sucht, Gott gleich zu sein, das Gesetz Gottes durch die Willkür des eigenen Handelns zu ersetzen, geht er zugrunde. Sicher hat Jesaia diesem Dichter Thema und Gedanken gegeben (Jes 10, 5 ff.), so daß sein Lied mit gutem Grunde dem Jesaiabuche einverleibt ist. — v. 22 f. Dies Stück gehört nicht mehr zum Totenlied, sondern zur Einfassung, die ihm der Redaktor gegeben hat (cf. 14, 1 ff.). Sprecher ist Jahve; die Formel נאם יהוה [צבאות] (v. 22 f.) findet sich auch beim echten Jesaia (17, 3. 19, 4), aber nicht so stark gehäuft wie hier. Objekt ist hier aber nicht der Großkönig, sondern Babels Volk. Von Babel — לבבל ist *Dat. incommodi* — soll alles ausgerottet werden, sogar der Name (שֵׁם), also die Erinnerung, und die letzte Neige der Bevölkerung (שְׁאָר). Wie *šēm uš'âr*, so ist auch *nîn wāneked* ein Stabreim, beide Wörter stets verbunden (Gen 21, 23. Hi 18, 19. Sir 47, 22); נִין ist „Sproß“ (cf. ψ 72, 17), נֶכֶד „Geschlecht“; wir können sagen: „Kind und Kegel“. — v. 23. Babel soll zur Einöde werden, zum Besitztum (מוֹרָשׁ) des קִפּוֹד, das nach am. *quphda*, a. *qunfuḏ* als „Igel“ zu verstehen sein könnte (34, 11. Seph 2, 14). Doch deutet c. 34, 11. Seph 2, 14 eher auf einen Wasservogel, weshalb Hi Chey an den ‚Rohrdommel‘, denken (Hi Chey), weil dieser sich auch „zusammenziehen“ (קפד) könne. Die אַגְמֵי מים sind „Wasserlachen“,

die nach Verfall der Euphratkanäle übrig geblieben sind. Zu √טאטא „fegen", wovon die Punktation, מְטָאטָא *m'ṭă'aṭē'* „Besen" zu erwarten wäre, während die Lesart מטאטי (31 Mss) auf *sg* מַטְאֵט zurückweist, erzählt der Talmud (Roš haššana 26b), daß die Gelehrten das ihnen unbekannte Wort von einem Dienstmädchen verstehen lernten (Bhl). Der *Inf. abs.* השמד steht genitivisch. Im Unterschiede vom Dichter des Totenliedes kennt der Redaktor für Babel nur den einen Wunsch der Zerstörung.

II. Die Nachbarvölker.

1. Die Philister. c. 14, 28 ff.

28 *Im Todesjahre des Königs Achaz erging folgender Schicksalsspruch:*

29 *Du ganzes Philisterland, freue dich nicht, daß zerbrach der Stab deines Fronvogts!*
Denn aus Schlangenwurzel geht Otter hervor, und ihre Frucht ist ein fliegender Saraph.

30 *Doch Elende weiden ʿauf meiner Auʾ*[a], *und Arme ruhen in Frieden;*
Deine Wurzel jedoch laß Hungers ich sterben, und was dir blieb, ʿwill ich töten[b].

31 *Heul Tor, schrei auf, o Stadt!* *Ganz Philisterland, geh verzweifeln!*
Denn von Norden her kommt Rauch, *an seinen Plätzen sich keiner verläuft.*

32 *Und was soll antworten ʿmein Königʾ*[c] *dem Volke — — ?*
Daß Jahve Zion gegründet hat, *wo sich bergen seines Volks Elende.*

a) l בְּבָרִי pr בכורי. — b) l אהרג c 𝔙. — c) l מַלְכִּי.

Unter den Völkerreden folgt nach den Sprüchen über die Großmächte Assur (10, 5 ff. 14, 24—27) und Babel (c. 13. 14, 1—23) eine Reihe von solchen über die Nachbarvölker Judäas, deren ursprünglichen Schluß eine Spruchreihe über Jerusalem selber (c. 22) gebildet zu haben scheint. Die älteste dieser Spruchgruppen ist das Damascusstück, mit dem ein Ephraimstück eng verbunden ist (17, 1—11); denn es gehört noch in Achaz' Zeit, als Damascus mit Ephraim verbündet war. Man kann daher fragen, ob nicht das Damascusstück (17, 1—11) ursprünglich den Anfang der Sprüche über die Nachbarvölker gebildet hat, also vor dem Philisterstück stand, das aus Achaz' Todesjahr datiert ist (14, 28 ff.). Auch Amos beginnt seine Völkersprüche mit Damascus (Am 1, 3—5) und läßt Philistäa folgen (v. 6 ff.). Doch in der gegenwärtigen Anordnung eröffnen die Philister die Reihe der Völkerreden. — v. 28. Wir haben hier den seltenen Fall (cf. 6, 1) einer Datierung nach Königsjahren, und zwar ist es wie 6, 1 das Todesjahr, das von den Annalisten doppelt gezählt wird, nämlich als letztes des verstorbenen und als erstes des neuen Königs (Rost in Schrader, KAT³ S. 319 f.). Achaz' Todesjahr darf nun so wenig wie Uzzias (6, 1) verquickt werden mit dem Inhalt des Prophetenspruches selbst, wie es in der älteren Exegese meist geschehen ist. Vielmehr ist Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen S. 135 ff. völlig im Recht, wenn er das Todesjahr des Achaz einer rein chronologischen Untersuchung unterwirft. Auch sein Ansatz auf c. 720 v. Chr. ist richtig,

wenn auch eine Fehlergrenze bis zu einem Jahr nach unten bleibt. Die Ansätze auf c. 740 (Levy), c. 727 (Duncker a), 726 (Ussher Begrich) oder 714 (Wellhausen) scheinen mir dagegen nicht aufkommen zu können. Im Jahre 720 wandte sich Sargon, der nach seiner Thronbesteigung (722) schwere Kämpfe mit Babel und Elam auszufechten hatte, die ihm alle Kraft kosteten, nach der Zerstörung Samarias (722/21) zum erstenmal wieder gegen den Westen, wo Jaubidi von Hamat einen großen Aufstand organisiert hatte, an dem außer Damascus und Samaria auch das Philisterland unter Hanno von Gaza beteiligt war. Dieser wurde bei Raphia (720) von Sargon geschlagen, womit der Aufstand zunächst erlosch. In die Zeit dieser Unruhen, ehe Sargon eingreifen konnte, ist unser Philisterstück (14, 28 ff.) zu setzen. Ihm die Echtheit abzuerkennen, um es in die Alexanderzeit (c. 333) zu versetzen (Du Ma), ist ein schwerer Fehlgriff, der den Ansatz auf Achaz' Todesjahr völlig unerklärt läßt. Ob König Achaz (המלך אחז cf. 6, 1. 2 Sam 3, 31. 13, 21. 1 Reg 1, 1 u. ö.) zur Zeit des Spruchs schon gestorben war, läßt sich aus dem Ausdruck בשנת מות nicht sicher entnehmen (cf. Del), wenn es auch sehr wohl möglich ist. Nach Begrich, Chronologie S. 156 ff. ist gerade nach Achaz' Tode der Übergang vom althebräischen Herbstjahr zum Frühlingsjahr unter assyrischem Vorbilde erfolgt. Vielleicht begann die Frühlingsära dann mit Hizkias erstem Jahre (719—718). — v. 29. In פְּלֶשֶׁת (Ex 15, 14. Jo 4, 4. ψ 60, 10. 83, 8. 87, 4. 108, 10), das hier als Landesname weiblich gefaßt ist, steckt ursprünglich der Volksname der *Purušta*, wie sie ägyptisch, oder *Pilištu*, wie sie assyrisch heißen, so daß das schließende ת keine Femininendung, sondern stammhaft ist. Für das Volk wird die Adjektivform [פְּ]לִשְׁתִּי[ם] gebildet (2, 6. 9, 11). Die Philister sind Kreter (1 Sam 30, 14. Seph 2, 5. Ez 25, 16), keine Semiten, aber zu Anfang des 12. Jahrhunderts in das altsemitische Südwestgebiet Palästinas eingewandert, das schon Herodot nach ihnen benennt und wo sie sich semitisierten. Sie haben stets in Zusammenhang mit der ägyptischen Geschichte gestanden, in Jesaias Zeit mit der ägyptischen Politik gern gemeinsame Sache gemacht. Schon unter Tiglatpilesar III hatte sich Hanno von Gaza mit ägyptischer Hilfe erhoben (734 v. Chr.), aber vor der Übermacht nach Ägypten fliehen müssen (Tigl. Pil. Kl. Inschr. I, 8 ff.), während sich in Askalon Rukibtu, der Sohn des aufständischen Mitinti, unterworfen hatte. Hanno schlug unter Sargon von neuem los (720), wiederum mit ägyptischer Hilfe (Sargons Prunkinschrift Z. 25 f. Ann. Z. 27 ff.), diesmal war *Sib'u*, der Turtan (20, 1) des Pharao (Prunkinschr. Z. 27. Ann. Z. 27 f.), sein Rückhalt. Man hat ihn mit סוא (2 Reg 17, 4) identifiziert, mit dessen Hilfe König Hosea den Aufstand gegen Salmanassar V. wagte (c. 727), wahrscheinlich mit Recht. Die weitere Identifizierung mit dem Äthiopen Sabako (c. 714—700), dem ersten Pharao der 25. Dynastie, ist dagegen fraglich. Sargon schlug *Sib'u* und Hanno bei Raphia an der ägyptischen Grenze (720) nach Niederwerfung des hamatensischen Aufstandes. Unser Spruch zeigt Philistäa in der Erhebung zu Hannos Aufstand. Aus כֻּלָּךְ geht hervor, daß damals ganz Philistäa aufständisch war, nicht nur Gaza. Doch es ist kein Grund

zu frohlocken (אַל תִּשְׂמְחִי), daß der Stab des Fronvogts (cf. 9, 3. 10, 5. 14, 25) zerbrochen ist. Gewöhnlich denkt man dabei an den Tod eines Königs, sei es eines judäischen oder eines assyrischen. An Achaz' eigenen Tod zu denken (Del; Irwin in AJSL 44, 73 ff. Kg), verbietet sich dadurch, daß dieser König kein Zwingherr der Philister war, sondern umgekehrt von ihnen zu leiden hatte (2 Chr 28, 18), gewiß weil Hanno dem assurtreuen Achaz ins Gebiet fiel (c. 734). Auch auf eines assyrischen Königs Tod ist aber schwerlich angespielt. Tiglatpilesars Tod (727) deckt sich nicht mit Achaz' Todesjahr (gg Barth Or Strack), und auch Salmanassars V. Tod (722) lag schon zwei Jahre zurück. Auch war Salmanassar nicht der Vater Sargons, sondern dieser war das Haupt einer neuen Dynastie. Der zerbrochene Stab muß aber nicht den Tod eines Königs bedeuten, sondern es genügt ein schwerer Schlag, wobei man gern an Sargons Niederlage bei *Dur-ilu* (721) gegen Babel denkt (Winckler a). Man kann deshalb den zerbrochenen Stab des Fronvogts (שֵׁבֶט הַמַּכֶּה) in der Niederlage der assyrischen Macht sehen (Di-Ki), wenn man nicht gar nach Dn 2 an die als Einheit gefaßte Weltmacht denkt (Du). Das Bild von der Schlangenbrut (v. 29^{b}) bezieht sich dann nicht auf das Verhältnis von Vater und Sohn, wobei der Vater vom Sohn an Gefährlichkeit übertroffen wird. Sondern wahrscheinlich handelt es sich um eine sprichwörtliche Redensart, wonach die Schlangengeneration ein Bild immer mehr vergrößerten Unglücks ist (cf. Am 5, 19), so daß die Philister aus dem Regen in die Traufe kommen. Zoologisch mögen sich נחש und צפע verhalten wie *genus* und *species*, so daß aus einer „Schlange" (נחש) eine „Otter" hervorgehen kann (צפע cf. 11, 8), aber nimmermehr gilt das vom „fliegenden Saraph" (שָׂרָף מְעוֹפֵף cf. 30, 6), da eine solche Schlange ein Fabelwesen ist, von dessen Existenz freilich Jesaias Zeitgenossen ebenso überzeugt waren wie die Assyrer und Araber (Herod. 2, 75. 3, 109). Die Elohimquelle kennt den *saraph* als gefährliche Schlange in der edomitischen Wüste (Num 21, 4 ff. Dt 8, 15), aber nicht als geflügelt. Mit der Flügelgestalt verbindet sich jedenfalls eine mythologische Vorstellung, die auch in den himmlischen Seraphim vorliegt (6, 2), die ja sechs Flügel haben und am wahrscheinlichsten die Blitze personifizieren. Die Frage ob das Schlangenbild (v. 29^{b}) zwei (Bhl Gr) oder drei Glieder enthält, ist im zweiten Sinne zu beantworten, da sonst צפע mit שרף מעופף identisch wäre, was sicher nicht anzunehmen ist. Also der Vergleichspunkt ist der, daß ein Unglück immer von neuem, größerem abgelöst wird. „Es ging ein Mann im Syrerland." — v. 30. Die Geringen (דַּלִּים) und Armen (אֶבְיוֹנִים) werden als Gottes Herde vorgestellt, wie die Prädicate רעה „weiden" und רבץ „sich lagern" dartun. Auffallend ist der Ausdruck בְּכוֹרֵי ר" „die Erstlinge" der Geringen. Er ließe sich nur verstehen, wenn die Erstlinge der Herde Gottes (Lc 12, 32) gemeint wären; doch wird dies mit דַּלִּים nicht klar gesagt. So verdient Beachtung, da 𝔊 *δι' αὐτοῦ* uns im Stich läßt, Koppes Konjektur: בְּכָרְי „auf meiner Aue" (cf. 30, 23), so daß, da Jahve spricht (וְהַמַּתִּי), von der Gottesaue die Rede ist, die natürlich auf dem heiligen Berge von Jerusalem (11, 9) liegt. Er selber ist der Hirt der Herde

Gottes (Ez 34, 11 ff. ψ 23, 1 ff. 121, 4 f.), in dessen Schutz sie geborgen (לָבֶטַח) ruhen kann. Die Armen Gottes sind seit Amos (2, 6 f.) ein fester Begriff in der Prophetie, veranlaßt dadurch, daß das Gottesrecht seit alters sich gerade der juristisch Schwachen und Ungeschützten annimmt (Ex 22, 17 ff.), so daß in ihm das Recht zur Gnade wird, sowie daß die Frömmigkeit (cf. Am 2, 6 אֶבְיוֹן || צַדִּיק) sich in die unterdrückten Schichten (עָנִי : עָנָו) zurückgezogen hatte. In dieser Beziehung zeigt Jesaia mit Amos nahe Verwandtschaft, besonders in seiner Frühzeit (cf. 1, 18 ff. 3, 12 ff. 5, 8 ff.), während bei Hosea die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Nöte zurücktreten. An unsrer Stelle sind aber die Armen Gottes weniger nach ihrer innerpolitischen Seite betont als nach ihrer Hilflosigkeit im Gedränge der geschichtlichen Ereignisse, wo das Gottesvolk ganz auf Gottes Macht angewiesen ist. Gerade diese Rolle ist ihm aber in Gottes Weltplan zugedacht, den Jesaia hier ahnend ausspricht, den Christus seinen Jüngern zu voller Erkenntnis gebracht hat. Allerdings ist Gottes Plan auf die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmacht gerichtet (14, 24 bis 27); doch will er allein diesen Plan durchführen, ohne daß ihm die Philister oder eine andre irdische Macht dazwischentreten. Weil Philistäa auf eigne Faust zum Aufstand gegen die Weltmacht rüstet, muß es untergehen, und zwar durch Jahves eigne Hand (וְהֵמַתִּי), auch wenn er Assur als seine Geißel benutzt (10, 5 ff.). Der Stabreim שֹׁרֶשׁ וּשְׁאֵרִית „Wurzel und Nachlese“ scheint mir unverdächtig, obwohl manche nach 𝔊 *τὸ σπέρμα σου* = זַרְעֲךָ für שָׁרְשֵׁךְ lesen wollen (Du Bhl). Doch warum soll das Bild des Verhungerns nicht ebensogut auf שרש wie auf זרע anwendbar sein? Das Philistervolk wird mit der Wurzel ausgerottet; und auch den Rest (שְׁאֵרִית), der etwa aus dem Kriegsbrande übrigbleibt, wird man töten (יהרג), wofür besser אַהֲרֹג nach 𝔙 *interficiam* zu lesen ist. Mit der Drohung gegen Philistäa ist aber eine Warnung an Juda gegeben, damit es sich selbst nicht in eine Koalition gegen Assur einläßt, um nicht dasselbe Schicksal zu erleiden. Hier ist Jesaias Haltung von bewundernswerter Größe, der zwar unter Achaz, als es noch Zeit war, die assyrische Vasallenschaft aufs dringendste widerriet (7, 1 ff.), aber nachdem sie Wirklichkeit geworden war, einen Abfall als Treubruch ansah. Übrigens stünde v. 30^{b} besser vor v. 30^{a}; v. 30^{a} ganz auszuscheiden (Gr) ist ungerechtfertigt. — v. 31. Es kann sein, daß v. 31 f. zu demselben Spruch gehört wie das Vorige; wir haben hier ursprünglich zwei Tetrasticha anzunehmen. Dafür spricht, daß auch hier ganz Philistäa angeredet ist. Immerhin läßt sich v. 31 f. auch aus späterer Zeit verstehen, als nämlich i. J. 713 Asdod zu einem neuen Aufstand rüstete und Gesandte an Hizkia (v. 32) um Mithilfe schickte, die es schließlich fand. Die Sprache ist leidenschaftlicher, die Gefahr drohender als im ersten Spruch geschildert. Tor (שַׁעַר *fem.* nur hier; cf. ZAW 16, 86), Stadt (עִיר), Land (פְּלֶשֶׁת) bringt eine allmähliche Vergrößerung des bedrohten Gebietes. Ist das Tor 𝔊 *πύλαι* erobert, so ist die Stadt 𝔊 *πόλεις* verloren, und mit der Hauptstadt fällt die Landschaft. Die angeredete Stadt muß die Vormacht des Aufstandes sein, also Gaza i. J. 720, Asdod i. J. 713. Nach

den beiden Imperativen הֵילִילִי und זְעָקִי ist נָמוֹג als absoluter Infinitiv zu fassen, der häufig Imperative fortsetzt (G.K.[28] § 113[bb]); √מוג „wogen“ (a. *mauǵ* „Woge“) bezeichnet die Unruhe und Auflösung der Bevölkerung. Das Entsetzen beweist, daß der übermächtige Feind im Anzug ist. Er kommt aus Norden (מִצָּפוֹן), der Wetterecke Palästinas, von wo auch die assyrischen Heere kamen, da sie nicht quer durch die syrische Wüste marschieren konnten. Ebenso erwartet Jeremia den Feind aus dem Norden (1, 11ff. c. 4f. cf. Wilke in BWAT 13, S. 222ff.), ebenso Hesekiel (c. 38f.) und Joel (2, 18). Der Rauch ist nicht rein bildlich wie bei Jeremia (1, 13ff.) gemeint, sondern von den Rauchsäulen zu verstehen, die das marschierende Assyrerheer begleiten, sei es als aufgewirbelter Staub oder als Rauch der nächtlichen Lagerfeuer. Gegenüber מוֹעֵד, das stets einen Zeitpunkt enthält, ist מוֹעֵד als Raumpunkt, nämlich „Sammelplatz“ zu fassen (cf. מוֹרַשׁ מוֹשָׁב), wo das Heer sich sammelt, schwerlich als „Schar“ (cf. עֵדָה). Erwogen hat man עֲמוּדָיו sc. die Rauchsäulen (cf. Ex 13, 21), wodurch das Suffix in עָשָׂן einen Halt bekäme, während es sich jetzt auf den unbestimmten Feind beziehen muß, was aber vorstellbar ist. Der בּוֹדֵד, verwandt mit *badawî* „Beduine“, ist der Abgesonderte, Einsame, Isolierte, der nicht weiß, wohin er gehört. Solche Leute fehlen in dem wohlgeordneten Heer (cf. 5, 26ff.), bleiben auch nicht in den verlassenen Bivouacs zurück. Der Text ist also verständlich, womit allerdings seine Integrität noch nicht bewiesen ist. — v. 32. Die erste Vershälfte (v. 32[a]) ist unvollständig, da ein Doppeldreier anzunehmen ist, und verderbt. Schon das Subjekt von יענה ist fraglich. Die impersonelle Fassung: „Was soll man antworten?“, wäre stilistisch höchst auffällig; noch gequälter wäre die Fassung als *Niphʿal*: מַה־יֵּעָנֶה „was soll geantwortet werden?“, da נֵעֶנֶה diese Bedeutung sonst nicht hat, der Accusativ מלאכי גוי aber bei passivischer Konstruktion hier kaum haltbar ist. Nach 𝔊 *τί ἀποκριθήσονται βασιλεῖς* [= α' 𝔖'] *ἐθνῶν* steckt das Subjekt in מלאכי ג″, wofür 𝔊 [ם]מַלְכֵי גוֹי „Heidenkönige“ liest. Vermutlich ist 𝔊 auf dem richtigen Wege, nur daß man מַלְכִּי „mein König“ wird zu lesen haben, während גוי als Accusativ von יַעֲנֶה abhängt: „Was soll mein König einem Volke antworten“ [sc. wie die Philister es sind]? Daß Jesaia Hizkia „seinen“ König nennt, ist nicht befremdlich. Die Botschaft, um die es sich ja auch bei der Lesung מלאכי ג″ handelt, ist vom judäischen Könige den Philistern (גוי) durch ihre Gesandten zu überbringen, die sich an ihn um Mithilfe in der Koalition gegen Assur gewandt haben (Ki Sellin Kg). In den fehlenden Worten ist der גוי, das Heidenvolk der Philister, vielleicht durch einige Attribute näher geschildert gewesen, wie es im Spruch an die äthiopischen Gesandten der Fall ist (18, 2). Die erforderliche Antwort liegt in v. 32[b] vor, weshalb v. 32[b] unmöglich ein Zusatz ist (gg Gr). Sie ist echt prophetisch, nicht politisch: „Jahve hat Zion gegründet“ (cf. 28, 16). Da er selbst den Grundstein zu dieser Stadt gelegt hat, so ist ihre Dauer verbürgt, ihr Bestand gesichert. Zion, wo Jahve selbst wohnt (8, 18), hat hier die prophetische Bedeutung der Gottesstadt, nicht die politische der Davidstadt (2 Sam 5, 6—8) als Hauptstadt des Reichs. Das geht aus dem letzten Vers-

gliede hervor, wo Zion die Zufluchtstätte der Armen Gottes heißt. Die עֲנִיֵּי עַמּוֹ 𝔊 *οἱ ταπεινοὶ τοῦ λαοῦ*, die sachlich mit den עֲנָוִים „Sanftmütigen“ oft identisch sind (Kg), sind wieder die gesellschaftlich und wirtschaftlich Unterdrückten, die oben (v. 30) als דַּלִּים und אֶבְיוֹנִים genannt sind (cf. 3, 14f.). Falls "עֲנִיֵּי ע *ταπεινοί* richtig überliefert und nicht "עֲנָוֵי ע „die Sanftmütigen“ als ein Versfuß zu lesen ist, bildet *ubâh jeḥsû* einen Versfuß. Das Volk (עַם), zu dem sie gehören, wird dem Heidenvolk (גּוֹי) als Gottesvolk gegenübergestellt (1, 3). Doch nicht das ganze Volk, sondern eben die Elenden darin haben Zuflucht in Zion. Wir finden also den jesaianischen Restgedanken angedeutet (cf. 4, 2f. 7, 3. 10, 20 u. ö.), der gerade auf die Schwachen bezogen wird, während die Starken, die sich auf eigne Kraft verlassen, keine Verheißung haben. Von Jesaias Jüngerkreis (8, 16—18) sind diese עֲנִיִּים unabtrennbar. Die Glaubensgemeinde verzichtete auf jegliche Machtstellung nach außen, sah sich gewiß oft genug unterdrückt, war aber der Kern des neuen Gottesvolkes, das sich vom empirischen Volkstum loszulösen beginnt.

2. Moab. c. 15f.

15, [1] *Schicksalsspruch über Moab.*

a) Die Klage.

Ja, des Nachts, da Ar verheert ward, *ging Moab unter!*
Ja, des Nachts, da Kir verheert ward, *ging Moab unter!*

[2] *ʿEmporstieg Jungfrau'*[a] *Dibon* *auf die Höhen zu weinen;*
Über Nebo und Medaba *wehklagen muß Moab.*

Auf jedem ʿHaupt'[b] *eine Glatze,* *jeder Bart gerauft;*
[3] *Auf seinen Straßen den Sack man gürtet,* *auf ʿseinen'*[c] *Dächern ʿklagt man'*[d].

Auf ʿseinen'[e] *Plätzen alle heulen,* *niedersteigend im Weinen.*
[4] *Und Heschbon und Elʿale schreit,* *bis Jahaṣ hörbar.*

Drum ʿzittern'[f] *Moabs ʿLenden'*[f], *seine Seele erzittert,*
[5] *Mein Herz schreit auf über Moab,* *ʿsein'*[g] *Flüchtling sucht Ṣoʿar*[h].

Ach ja, die Stufen von Luchit *steigt er weinend hinauf;*
Ja, am Wege von Horonaim *ʿerhebt'*[i] *er Jammergeschrei.*

[6] *Ach ja, die Gewässer von Nimrim* *sind reine Wüsten;*
Denn es dorrte das Gras ʿschwand *kein Grün mehr blieb.*
der Rasen'[k],

[7] *Drum hat er gerüstet ʿsein'*[l] *Letztes* . . . . . .
Und sie ʿtragen'[m] *ihr Gut hinüber* *über den Pappelbach.*

[8] *Ach ja, es durchkreist Geschrei* *die Grenze Moabs*
Bis ʿEglaim'[n] *reicht ʿsein'*[o] *Geheul* *und Beer Elim*[Tp].

[9] *Ach, voll Blut sind Dimons Gewässer;* *denn ʿVertilgung traf'*[q] *Dimon;*
Um den Rest von Moab ʿwehklag ich'[r], *um ʿsein'*[s] *Übriges ʿwein ich'*[t].

a) l ״ד בַּת חבית עלה. — b) l בכל ראש c 𝔊. — c) l עַל גַּוּחֶיהָ. — d) ins מִסְפַּד cf. 𝔊 κόπετσθε. — e) l ברחבתיה. — f) l ״ד ״רעי חֲלָצֶי. — g) l בריחה. — h) del prb עגלת שלישיה. — i) l יְעוֹרֵר v יְעַרְעֵר. — k) del כלח דשא c 𝔊? — l) l יִתְרַה. — m) l רְשָׁאוּ. — n) l prb עגלים (cf. v. 5 ״עגלת ש). — o) l יִלֵּלְחָה. — p) del ילחה mt c. — q) l prb כי שיח על ד״ ספיח pr כי אשית על דימון נוספות. — r) l prb אֲרִיאֵל (cf. 𝔊 καὶ Αριηλ) pr ארית. — s) l לשאריתה. — t) l prb אֶדְמָתָהּ pr אדמה.

Dieses Schmerzenskind der Exegese bietet sachlich und textlich ungewöhnliche Schwierigkeiten. Hinter ihnen treten die metrischen zurück, auch wenn sie nicht verkannt werden sollen; denn im allgemeinen sind Fünferpaare deutlich erkennbar. Ohne Zweifel liegt kein Drohspruch (Kg), sondern ein Klagelied über Moab vor, was aus Inhalt und Stil hervorgeht, was für die Wiederherstellung auch des Textes nicht vergessen werden darf. Nur fragt sich, wer der Klagende ist, dessen persönliche Anteilnahme deutlich hervortritt. Gewöhnlich sieht man den Klagenden im Propheten, sei es nun Jesaia oder ein andrer. Daß Jesaia der Dichter sei, war die Annahme der alten Exegeten; von den neueren halten noch Del Or daran fest. Freilich steht die fremdartige Sprache, die Kreisbewegung der Gedanken, die Breite des Ausdrucks, die Ausführlichkeit der Schilderung mit Jesaias gedrängtem Gedankenreichtum wenig in Einklang. Nun wird am Schlusse des Moabiterstücks (16, 13 f.) auf das Vorangegangene als eine vordem (מֵאָז) erfolgte Weissagung zurückgeblickt, so daß sich die vorangegangene Weissagung (15, 1—16, 12) als ein von Jesaia vorgefundenes Stück zu erweisen scheint, obwohl der Schluß, daß nicht Jesaia selbst es geschrieben habe, keineswegs notwendig ist. So hat sich seit hundert Jahren die Meinung siegreich verbreitet, daß ein andrer Prophet der Verfasser sei. Hitzig, Des Propheten Jonas Orakel über Moab 1831, der manche Nachfolger gefunden hat (Kn Sellin), schrieb das Gedicht dem Propheten Jona ben Amittai zu, der zu Jerobeams II. Zeit (785—745) die Katastrophe Moabs durch die Israeliten verkündete (2 Reg 14, 25). Doch spricht gegen diesen Ansatz schon, daß unser Gedicht ein Klagelied und keine Weissagung ist, die Jona schwerlich in so klagendem Tone gehalten hätte. Aber Hitzigs Ansatz in vorjesaianischer Zeit, wenn auch mit Preisgabe Jonas, hat doch Schule gemacht (Kn Rß Ew Dr Di Wl Kg). König nimmt sogar an, das Gedicht entstamme der Zeit Joaschs von Juda, also dem Ende des neunten Jahrhunderts, aus dem uns über Judas Verhältnis zu Moab aber gar nichts bekannt ist. Die Behauptung eines vorjesaianischen Stückes stand jedoch in der Luft, sobald Zweifel an der Echtheit von c. 16, 13 f. auftauchten (Chey Du Ma Bhl); denn damit war der Raum auch für nachjesaianischen Ansatz des ganzen Stückes frei. So denken Marti und Gray an das fünfte Jahrhundert, wo die Araber einen Angriff auf Moab gemacht hätten, während Duhm bis ins zweite Jahrhundert hinabgeht und einen Nabatäerangriff vermutet. Gegen die hiermit drohende Uferlosigkeit der Meinungen bildet die Tatsache nur einen schwachen Damm, daß unser Klagelied, wie auch das folgende Stück (16, 6—12), im Jeremiabuche verwertet wird (Jer 48). Denn gegenüber dem guten Zusammenhang bei Jesaia zeigt uns das Jeremiastück ein

loses Durcheinander, wie es nur infolge der Verbindung heterogener Bestandteile entstanden sein kann, gerade wie es beim jeremianischen Edomiterstück im Verhältnis zu Ob 1 der Fall ist. Die vorliegende Gestalt von Jer 48. 49 geht sicher nicht auf Jeremia, sondern einen späteren Sammler zurück, der viel jünger als Jeremia ist. Demgegenüber gilt es zu fragen, ob die Beweisgründe für die Unechtheit des Moabstücks nicht der Nachprüfung bedürfen. Endgiltig kann darüber erst auf Grund der Exegese des gesamten Stücks entschieden werden, also nicht nur mit Hilfe des Klageliedes, sondern auch der folgenden Botschaft in Jerusalem (16, 1—5), der Schilderung der Verwüstung (v. 6—12) und der Unterschrift (v. 13 f.). Vorläufig aber, angesichts des Klageliedes, ist zu bedenken, daß es nicht Jesaias eigne Anschauung wiedergeben will, sondern in den Mund flüchtender Moabiter gelegt ist, die in Jerusalem (16, 1—4^{a}) von der Verwüstung ihrer Heimat erzählen. Man kann demnach prophetische Gedanken darin gar nicht erwarten, sondern nur den Hintergrund, auf dem sich solche erheben. Er zeichnet uns die moabitische Landschaft, von einem Schlag getroffen, dessen Wirkungen nach allen Seiten, im Zentrum, im Norden, im Süden Angst und Entsetzen verbreiten. — v. 1. Nach der Überschrift (v. 1^{a}), der 𝔊 *τὸ ῥῆμα τὸ κατὰ τῆς Μοαβείτιδος* voreilig einen feindlichen Sinn gibt, beginnt das Klagelied mit beteuerndem, nicht begründendem (gg Gr) כי (3, 1. 8) in zwei gleichgebauten Versen (v. 1$^{b\alpha\beta}$). Diese kann man nicht ins Verhältnis von Vordersatz und Nachsatz stellen (Hi), sondern nur als Parallelsätze fassen. Dagegen tritt innerhalb jedes Einzelverses die Frage auf, ob die Verba (שדד und נדמה) parataktisch oder hypotaktisch zueinander stehen, ferner ob עָר מוֹאָב (‖ קִיר מוֹאָב) ein Einzelbegriff ist oder zwei Begriffe, ער (‖ קיר) und מואב, enthält, die dann als Subjekte auf die zwei Verbalbegriffe entfallen. Die Parataxe ist bei gleichem Subjekt (עָר מוֹאָב ‖ ″קִיר מ) wegen des Asyndetons sehr hart (gg Du Di-Ki), bei verschiedenem Subjekt, עָר (‖ קִיר) zum ersten, מוֹאָב zum zweiten Verbum gezogen (Kg), zwar möglich, aber durch die Punktatoren (לֵיל) nicht empfohlen. Besser ist die Hypotaxe, wobei לֵיל שֹׁדַד Genitivverbindung ist, sei es, daß man übersetzt: „In der Nacht der Verwüstung ward Ar Moab vernichtet“ (Kn Rß Bhl) oder: „In der Nacht der Verwüstung von Ar ward Moab vernichtet“ (Lzz). Die zweite Fassung hat den Vorzug, daß durch מוֹאָב das masculine Prädicat נְדֻמָּה (6, 5) besser erklärt wird als durch עָר מוֹאָב (″קִיר מ). Die Namen עָר (cf. hb עָרִים) und קִיר (𝔊 *τὸ τεῖχος*) deuten auf Stadtnamen hin, und zwar auf Hauptstädte, da mit dem Fall von ʿAr und Ḳir Moabs Vernichtung besiegelt ist. In עָר haben wir vermutlich das griechische *Ἀρεόπολις* vor uns, nach Eusebius On 212, 13. 15. 228, 66. 277, 66 identisch mit *Rabbat Moab*, dem heutigen *rabba*, 20 km s. vom Arnon an der nordsüdlichen Hauptstraße gelegen. Nach Buhl, Geographie Pal. S. 270 ist ʿAr freilich nicht nur Stadt, sondern auch Landschaft, nämlich das Gebiet südlich vom Arnon, wofür Num 21, 15. 28. Dt 2, 9. 18, 29 mit guten Gründen angeführt wird. Doch auf eine gleichnamige Stadt in der Landschaft weist schon der Name עָר hin, so daß man sie nicht zugunsten der Landschaft preisgeben darf. Ḳir (קיר) wird

schon von 𝔗 כרכא דטאב mit *χαραχμωβα* (Ptol 5, 16, 4), dem heutigen *kerak*, identifiziert, wahrscheinlich richtig (Dalman in PJ 12, 72 gg Bhl). Die Stadt liegt 14 km s. von *rabba* und ist heute die bedeutendste Stadt der Landschaft (cf. Musil, Arabia Petraea 1, 45. Kg 8, 185 ff.), bei hellem Wetter von Jerusalem aus sichtbar. Schon Mešaʿ von Moab (c. 840 v. Chr.) erwähnt קר öfter als Festung. (Mesainschr. Z. 11—12. 24. 29); wahrscheinlich ist [ח]קיר חרש (Jes 16, 7. 11. 2. Reg 3, 25 f.) damit identisch (gg Bhl), wo Mešaʿ seinen Sohn opferte, um die Eroberung durch die Israeliten abzuwehren. Daß mit עָר „Stadt“ und קִיר „Stadt“ ein und dieselbe Stadt gemeint sei (cf. Buhl, a. O. S. 270), ist nicht unmöglich, aber nicht notwendig; man hätte in diesem Falle eher an *kerak* als an *rabba* zu denken. Daß die Hauptstädte zuerst gefallen seien und der feindliche Stoß von da aus nordwärts (v 2 ff.) und südwärts (v. 4ᵇ ff.) wirkte, der Feind also von Osten kam (Ma Gr), ist unnötig anzunehmen. Vielmehr erfolgt der Hauptstoß nordsüdlich auf der Hauptstraße des Landes; doch erst nach Einnahme der Hauptstädte ist Moabs Sache verloren (נִדְמָה). Der siegreiche Sturm ist bei Nacht erfolgt, wodurch die Schrecknisse noch vergrößert sind. — v. 2. Nach Meldung des Hauptereignisses wird nun der Schrecken im ganzen Lande geschildert, wobei sich die schon in der Mesainschrift als moabitisch genannten Städte zu einem großen Teil wiederfinden, was ein günstiges Urteil für das vorexilische Alter unsers Stückes erweckt. Während Altmoab südlich vom Arnon lag, war die nördliche Landschaft seit alters umstrittenes Gebiet zwischen Israel und Moab, früher auch Einbruchsland der Amoriter, die in Cheschbon ihre Hauptstadt hatten (Num 21, 13). Unter Omri und Achab war ein großer Teil der nördlichen Landschaft israelitisch; erst unter Joram (853 bis 842) hat Mesa das Land zurückerobert, wobei ihm der Sturz der Omriden (842) weiterhin zugute kam. Ein Gegenschlag erfolgte unter Jerobeam II. (785 bis 745), der die alte Grenze Israels von der hamatensischen Pforte bis zum ים הערבה, dem Toten Meer (Dt 3, 17. Jos 3, 18), wiederherstellte (2 Reg 14, 25). Doch spätestens i. J. 734, als Gilead für Israel endgiltig verloren ging (2 Reg 15, 29), muß das nördliche Moab an Salamanu zurückgefallen sein, den wir als Vasall Tiglatpilesars III. neben Ammon, Edom, Juda und andern finden (Tigl.-Pil. Tontafel Z. 60). Mit הבית ודיבן scheinen zwei Orte gemeint zu sein (Vitr Ew Brd Di-Ki Baud). Da הַבַּיִת „das Haus“ aber schwerlich als Abkürzung eines Ortsnamens verständlich wäre, liest Oort [cf. Buhl S. 208] עָלָה בֵּית בָּמוֹת וְדִיבֹן: „[Moab] stieg empor nach Bet Bamot“, das auch die Mesaʿinschrift nennt, „und nach Dibon“. Indessen viel mehr empfiehlt sich, mit Duhm nach Jer 48, 18 zu lesen: עָלְתָה בַת דִּיבֹן: „Emporstieg die Tochter Dibon“ (cf. בַּת צִיּוֹן). Dibon war Mesas Hauptstadt; der Ausgangspunkt seines Freiheitskampfes, der auf dem in Dibon gefundenen Stein erzählt ist. Die Stadt (= *dibân*) liegt 6 km n. vom Arnon. Die Höhen (הַבָּמוֹת) Dibons sind die Heiligtümer von Kemosch (M.-I. Z. 3. 9), wo man Hilfe sucht. Von Dibon aus wendet sich der Blick weiter nach Norden, in das alte Streitgebiet zwischen Moab und Israel. Moab heult (יְיֵלִיל cf. G.K.[28] § 70ᵈ) auf Nebo und Medaba.

An sich könnten beide Städte auch Gegenstand der Klage sein (עַל „über"), falls sie zerstört wären; doch Dibon (v. 2ª) vorher und Cheschbon wie Elʿale nachher (v. 4) sind nicht zerstört, also wohl auch Nebo und Medaba nicht. Nebo (נְבוֹ) ist Name des Todesberges Moses nach P (Dt 32, 49. 34, 1), aber auch einer Stadt in der Nähe (Num 32, 3. 38 u. ö.), die hier gemeint ist. Man sucht sie am Südwestabhang des Berges (*en-nebâ* 806 m) in *ch. muḫajjit*. Mešaʿ (Z. 14 ff.) fand hier ein Jahveheiligtum, das er mit der Stadt zugleich zerstörte und der Ischtar weihte. Medaba (M.-I. Z. 6 ff. 8 מהדבא) heißt heute *mâdebâ*, an einem wichtigen Knotenpunkt der nordsüdlichen Hauptstraße gelegen und bis heute ein lebendiger Ort, von dem man in c. 1—2 Stunden nach dem Nebomassiv gelangt. Gerade die nördlichen Distrikte sind besonders schwer getroffen. Alle Männer Moabs tragen die Glatze (קָרְחָה) auf dem Haupt (l בְּכָל רֹאשׁ c. 5 Mss Jer 48, 37) und den Bart (זָקָן *fem.*) gestutzt (גְּרוּעָה cf. Jer 48, 37; wofür auch die Lesart גְּדוּעָה vorkommt) als Trauerzeichen. — v. 3. Auf den Straßen Moabs (בְּחוּצֹתֶיהָ) geht man im Sackgewand umher (cf. 20, 1 ff.); auf den flachen Dächern (עַל גַּגּוֹתֶיהָ) herrscht Klage, denn es muß ein fehlendes Wort (סָפְדוּ) nach 𝔊 κόπτεσθε = ספדו ergänzt werden (cf. Jer 48, 38 מְסַפֵּד). Der מְסַפֵּד = *planctus* ist das obligate Brustschlagen. „Dieselben Trauerbräuche sind Esr 9, 13. 2 Sam 15, 30. Jer 14, 3 f. Lev 13, 45. Mi 3, 7. Gen 37, 24. 1 Reg 21, 27. Jes 3, 24 erwähnt" (Kg). Auf den Plätzen (ברחבתיה von רְחוֹב) heult man. Wie aus יֹרֵד בבכי hervorgeht, das nicht heißt „niedersinkend im Weinen" (gg Kg), lagen diese Plätze nicht in den Städten, sondern unterhalb der Tore am Stadthügel, wo sich die große Menge sammelte. Das in den Suffixen enthaltene Subjekt muß überall das masculinische מואב sein (v. 2ᵇ). Dann muß aber בְּרְחֹבֶתֶיהָ, גַּגּוֹתֶיהָ, entsprechend כֻּלָּהּ, punktiert werden. Aus der Mesaʿinschrift (cf. Z. 5—7 יאנף כמש בארצה. — ויחלפה בנה ובבתה. — ואר בה) wissen wir, daß im Moabitischen das Suffix der 3. sg. (הוּ) nicht synkopiert, sondern nach aramäischer Weise wahrscheinlich *-ēh* ausgesprochen wurde, aus dem *Casus obliquus -ihi* entstanden. Es scheint, daß das Klagelied die moabitische Mundart in den Suffixen, vielleicht auch anderswo, festhalten will. — v. 4. Cheschbon, in Moses Zeit Hauptstadt des Amoriterkönigs Sichon (Num 21, 26) und Elʿale (אֶלְעָלֵה „Gott ist hoch" cf. Num 32, 37) als Städte sind weiblich (וַתְּזְעַק). Der Rückblick von den südlichen Hauptstädten geht über Dibon und Medaba entlang der Hauptstraße immer weiter nach Norden; *ḥesbân* (874 m) liegt 10 km (cf. Burckhardt, Reisen II, 623 ff. Musil, AP I. 383 ff.), *el-ʿâl* (934 m) 13 km nördlich von *mâdebā*. In Wirklichkeit sind diese Schwesterstädte nicht zuletzt (Ma), sondern zuerst von der Katastrophe betroffen. Ihr Wehgeschrei ist so gewaltig, daß es bis יַהַץ hörbar ist. Dies lag nach Eus. On. 264, 96 s. v. *Ισσα* zwischen Medaba und Dibon; nach Musil, a. O. I, 107. 122 in *umm el walid* sö. von Medaba (cf. Num 21, 32 u. ö.). Mešaʿ (M.-I. Z. 19) kennt יהץ als israelitische Burg, von ihm erobert. Mit v. 4ᵇ כן על wird alles genannte Unglück zusammengefaßt, über dem die חֲלָצֵי מ״ „Gerüsteten Moabs" das Kriegsgeschrei erheben (יָרִיעוּ von רוע/רוּעַ). Indessen folgt dem Kriegsgeschrei kein Angriff,

sondern neue Klage. Daher ist mit 𝔊𝔖 ἡ ὀσφύς (= [חלצ]ים) gewiß zu lesen חַלְצֵי מ֫וֹאָב (Lw Du Ma Bhl): „Moabs Hüften zittern“, wie יָרַע „zittern“ gleich nachher wieder begegnet. Das Verbum ירע cf. jd.-am. *j'raʿ* a. *waraʿa* „verzagen“, könnte der moabitischen Mundart entstammen. Zu רעה לו = *jāreʿá-llô* cf. G.K.[29] § 10[q] (ed. Bergsträßer). Moab ist auch hier als Person gedacht (v. 2[b]) mit Haupt, Bart, Hüften, Seele. v. 5[a]. Der Redende, dessen Herz um Moab (למואב) schreit, ist der Chorführer der Klagenden, die ja Söhne Moabs sind. Mit 𝔗 [𝔊] לִבּוֹ „sein Herz dem Moab schreit“ zu lesen (Du), wäre künstlich. Das schwierige, בריחה (*ϑʿ σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς* = בְּרֻחָהּ) vokalisiert man besser בָּרִיחָהּ (cf. v. 3), von בָּרִיחַ „flüchtig“ (27, 1. Hi 26, 13) abgeleitet, da בְּרִיחַ „Riegel“ keinen Sinn gibt. Moabs Flüchtlinge (𝔗 Rabb) fliehen bis Ṣoʿar, der bekannten Stadt im Süden des Toten Meeres, gewöhnlich mit *eṣ-ṣâfije* gleichgesetzt (cf. K.G.[2. 3] (S. 130. 132). Von dort war Loṭ ausgegangen (Gen 19, 30); nun drängt man sich auf der Flucht wieder dort zusammen, an der äußersten Südgrenze Moabs, ein Zeichen, daß der Stoß nach Süden gegangen ist. Der Zusatz עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה ist dunkel. Wie hier asyndetisch hinter צֹעַר, steht er Jer 48, 34 asyndetisch hinter מצער עד חרנים; also scheint עגלת שלישיה mit צער zusammenzuhängen, wobei עגלת als *Status constructus* vor der Ordinalzahl im Phönicischen seine Analogie hat, aber auch als *Status absolutus* (cf. צפת) denkbar ist. Ein עגלת שלישיה „drittes ʿEgla“ könnte von zwei andern gleichnamigen Orten unterschieden sein, wie es nach Robinson, Palästina 3, 924 ein drittes *kufairât* nördlich vom Arnon gibt (Bhl). Wenn עגלת שלישיה nicht Apposition zu צער, sondern ein besondrer Ort ist, sei es mit *Salissa* (𝔊), sei es mit *Τελίϑων* (Jos. a. 13, 15, 4), sei es mit *Ἀγαλλα* (Jos. a. 14, 1, 4 ‖ *Ἀϑωνη Ζωαρα Ορωναι*) identisch, so hat die letztgenannte Gleichung am meisten für sich. Dann fragt sich aber, ob dies *Αγαλλα* nicht mit v. 8 אגלים [l עגלים?] 𝔊 *Αγαλλειμ* identisch ist. In diesem Falle wäre עגלת שלישיה als „drittes ʿEgla“ ursprünglich Randbemerkung zu v. 8 עֶגְלַיִם [l עגלים?], dann aber fälschlich im Kontext zu צער gezogen worden, von wo es nachträglich auch in Jer 48, 3. 4 (𝔊 *αγγελια*) eindrang. In unserm Fünfer (v. 5[a]) ist עגלת ש″ ein überlastender Fremdkörper. — Mit v. 5[b] beginnt eine zweite Hauptstrophe, ihre Länge von fünf Doppelfünfern ist der ersten Strophe (v. 1—5[a]) gleich. Das doppelte כִּי (v. 5[bαβ] cf. v. 1[b]) wird auch hier nicht begründend, sondern bestätigend sein. Der Blick wendet sich jetzt von den Hauptstädten nach Süden zu, wo der Weg vermutlich von *rabba* über *kerak* nach לוחית und חרנים führt. Da חרנים in äußerster Hörweite von צער = *eṣ-ṣafije* liegt (Jer 48, 34), so läuft der Fluchtweg von *kerak* aus über Luchit und Choronaim jedenfalls nicht auf der heutigen Hauptstraße nach Süden zu, sondern auf dem südwestlichen Seitenweg nach dem Südende des Toten Meeres. Doch scheint der Feind den Moabitern von *kerak* aus nachzusetzen. Nach Jer 48, 5 entspricht sich מעלה הלוחית und מוֹרַד חרנים (Jes 15, 5 דרך חרנים), was der richtige Text sein wird. Darnach stieg die Straße bei Luchit steil empor (מעלה), bei Choronaim wieder hinab (מורד); zwischen Aufstieg und Abstieg mußte offenbar ein Bergrücken überwunden werden. Vielleicht ist

an den Bergrücken zwischen den Tälern des *s. ʿesâl* und des *s. en-numêra* (v. 6 נמרים) zu denken, an dessen Nordabhang somit Luchit, an dessen Südabhang Choronaim gelegen hätte. Auch Musil, AP I, 73. 75 sucht חרנים im Gebiet des *s. en-numêra* in *el-ʿarâq*. Mit חרנים „Doppelhöhle“ scheinen die *speluncae* (Notitia dign. 1, 81) identisch zu sein (Knobel), und vielleicht auch die Höhle, die Lot mit seinen Töchtern bewohnte (Gen 29, 30 ff. cf. K.G.$^{2.3}$ S. 134). Meša^{ʿ} (M-I. Z. 31 f.) steigt hinab nach חרנן (= חרן), es zu erobern. Das flüchtige Moab steigt weinend (בבכי) bei Luchit empor (יַעֲלֶה); am Abstieg (מוֹרָד) von Choronaim erhebt es Geschrei über den Zusammenbruch (שֶׁבֶר); für יעערו lies יְעַרְעֵרוּ (*Pilpel*). — v. 6. Wieder folgen zwei mit כִּי „Ja“ eingeleitete Verse. Mit מֵי נִמְרִים ist das Tal *s. en-numêra* identisch, das einen Quellbach hatte (Seetzen II, 354) was nach kurzem Laufe am Südostrande des Toten Meeres mündet. Die bewässerte Flur ist zu מְשַׁמּוֹת „Wüstenei“ geworden, weil Gras (חָצִיר), Rasen (דֶּשֶׁא) und Grün (יֶרֶק) dahin ist. Die Ursache haben wir in der Verstopfung der Quellen durch den nachrückenden Feind zu sehen (cf. 2 Reg 3, 25). Übrigens hat 𝔊 דֶּשֶׁא כָּלָה nicht gelesen. — v. 7. Wie Moab Subjekt von v. 5^{b} ist, so auch von v. 7 (עשה). Es hat den Rest (יתרה) seiner Habe gerüstet, um südwärts zu fliehen. Für das beziehungslose יִתְרָה (Jer 48, 36 יתרת) ist jedenfalls יִתְרָהּ (s. v. 3) zu lesen. In v. 7^{a} sind vermutlich zwei Hebungen verloren gegangen, da ופקדתם wegen des Suffixwechsels zum nächsten Fünfer (v. 7^{b}) gehören wird, dessen Cäsur dann freilich die Genitivverbindung נַחַל הָעֲרָבִים durchschneidet. Der Kollektivbegriff „Moab“ hat in v. 7^{b} pluralisches Prädicat (ישאו), dessen Suffix (ם־) zu tilgen ist. Restgut (יתר) und anvertraute Habe (פְּקֻדָּה) werden über den Pappelbach geschafft. Die ערבה ist nicht *Salix*, sondern *populus Euphratica* (Löw, Aramäische Pflanzennamen N. 300). Gemeint ist *w. el-qurâḥe*, der Unterlauf des *w. el-ḥesâ*, also der südöstlichste Zufluß des Toten Meeres. Er bezeichnet die Südgrenze Moabs gegen Edom, wie er noch heute die Distrikte *kerak* und *gibâl*, also Moabitis und Idumaea trennt. Sie treten hier also auf edomitisches Gebiet über. — v. 8. Hinter sich hören sie das Wehgeschrei (זְעָקָה) im ganzen Umkreis (הַקִּיפָה von קוף) des unglücklichen Landes, wobei sich יללתה [l יללֹתֶיהָ] besser auf מוֹאָב als auf das tautologische צְעָקָה bezieht. Die beiden Orte אגלים und באר אילים scheinen Grenzorte zu sein. Für Eglaim [l עגלים?], das die Glosse עגלת שלישיה (v. 5) veranlaßt haben könnte, bietet sich vielleicht *Ἀγαλλα*, von Josephus (a. 14, 1. 4) neben *Ἀθωνη*, *Ζωαρα* (= צער), *Ορωναι* (= חרנים) genannt, also im südwestlichen Moab gelegen. Hesekiel kennt ein עֵין עֶגְלַיִם am Toten Meere (Ez 47, 10), das damit identisch sein könnte, falls es bei *eṣ-ṣâfije* (צער) lag. Dann würde der Ort die Südwestgrenze Moabs bezeichnen. Bei בְּאֵר אֵילִים „Terebinthenbrunn“ (1, 29) denkt man gern an בְּאֵר, eine Reisestation der aus der Wüste nach Moab einwandernden Israeliten (Num 21, 16). Dieser Brunnen (באר), weil hinter dem Arnongebiet (v. 13 ff.) genannt, muß nördlich davon gesucht werden. Er ist von den Israeliten gegraben (v. 16), also ihr Eigentum; doch muß er hart an der Grenze Moabs (cf. 15 לִגְבוּל מוֹאָב) gesucht werden, so daß

er als Grenzort mit בְּאֵר אֵילִים schon identisch sein könnte. Wir hätten dann in בְּאֵר אֵילִים einen nördlichen Grenzpunkt. Mit Perles, Analekten 39: בארלים „in Er'elim“ zu lesen, ist nicht ratsam, da die Parallele ב" || עד unwahrscheinlich ist, ein Ort ארלים unbekannt. Das schließende ילתה ist eine versehentliche Verdoppelung des ersten. — v. 9. Das letzte Verspaar (v. 9^{ab}), das wieder mit dem beteuernden כי (v. 1. 5^{b}. 6. 8) beginnt, ist am ärgsten zerstört. „Die Gewässer von Dimon (דימון) sind voll Blut (דם)“ — das ist ein Wortspiel. Eine Gleichung von דימון mit דיבן (v. 2) scheint mir schon aus topographischen Gründen ausgeschlossen zu sein (gg 𝔖𝔎); denn wir stehen jetzt durchweg im südlichen Moab. Dagegen enthält das Königsbuch (2 Reg 3, 21 ff.) wahrscheinlich eine Anspielung auf Dimon „an der Grenze Moabs“ (v. 21). Denn der Grenzfluß, von der aufgehenden Sonne rot gefärbt, sieht „rot aus wie Blut“ (v. 22 אֲדֻמִּים כַּדָּם), so daß die Moabiter einen blutigen Streit zwischen ihren Gegnern vermuten. Ziemlich sicher soll mit dieser Sage der Name מֵי דִימוֹן ätiologisch begründet werden. Er weist uns an die Südgrenze Moabs, wahrscheinlich an einen südlichen Zufluß des *s. el-qurâḥe*, also den *sêl er-ribâb* oder den *sêl ʿafra*. In unserm Klagelied wird das blutige Wasser Dimons auf einen blutigen Kampf zurückgeführt, der Dimon getroffen hat. Aber freilich ist der folgende Text (v. $9^{a\beta}$) ganz dunkel: „denn ich will Dimon wiederholte Schicksale (נוספות) bereiten“. Es läßt sich kein passendes Subjekt zu אשית 𝔊 *ἐπάξω* ausfindig machen, da das klagende Moab ausgeschlossen ist. So empfiehlt es sich, שִׁית „es ist bereitet“ (*pt. pass.*) statt אשית zu lesen. Dazu ist נוספות als logisches Objekt denkbar; doch die Bedeutung „Wiederholungen“ von √יסף ist auffallend. Vielleicht sind die beiden Anfangsbuchstaben in [נו]ספות Dittographie der zwei vorhergehenden, so daß ספות übrigbleibt. Das könnte *Inf. cstr.* סְפוֹת „Vertilgung“ von √ספה sein, aber auch סָפוּת „Ende“ von √סוף (cf. עָדוּת von √עוד). Beides ergibt wesentlich denselben Sinn: der Garaus ist für Dimon bereitet. 𝔊 *Ἀραβας* setzt einen andern Text voraus. Wenn עָלֶיהָ (לָהּ) für על דימון einträte, wäre der Doppeldreier in v. 9^{a} zu vermeiden, so daß ein Fünfer entstände. In v. 9^{b} fehlt das Prädicat, das scheinbar aus v. 9^{a} שית zu entnehmen ist: „Für Moabs Entronnene (4, 2. 10, 20) ist ein Löwe bereit, Erde für einen Rest“. Das gibt aber wieder keinen Sinn; die Parallele אריה || אדמה ist ganz unmöglich. Hoffmann in ZAW 3, 104 las אֶרְאֶה „ich hab ein Gesicht“ und אֲדַמֶּה „ich rede ein Gleichnis“ für Moab, womit in אריה und אדמה Verba vermutet sind, was auf die richtige Spur führt. Ich vermute nach 𝔊 *Ἀριηλ* [= אריאל] אֲלִיל „ich wehklage“ für אריה und אֶדְמָעָה (cf. Jer 13, 17) „ich muß weinen“ für אדמה, so daß Moabs Rest — für לשארית lese man וְלִשְׁאֵרִיתוֹ — Gegenstand der Klage ist (cf. v. 5 לְמוֹאָב יְיֵעַק). Das gibt als Schluß des moabitischen Klageliedes einen guten Sinn. Der Fall der Metropole (v. 1) ist nördlich (v. 2—5^{a}) und südlich (v. 5^{b}—9) vom Arnon mit Verheerung des Landes verbunden, so daß die Moabiter südwärts nach Ṣoʿar (v. 5^{a}) und zum Pappelbach (v. 7) fliehen, um sich in die edomitische Grenze zu retten. Im Munde der flüchtigen Moabiter ergibt sich so ein wohlgebautes Klagelied in zwei gleichen Strophen (v. 1—5^{a}. —

v. 5b—9), das in volkstümlicher Gestalt (cf. Mi 1, 10ff.) das Schicksal der moabitischen Städte beschreibt, ohne daß sie den Trost Jahves, des Gottes von Israel, kennen, der nirgends genannt wird. Daß die Klage in Jerusalem angestimmt wird, geht aus der nächsten Strophe hervor (16, 1—5), die sich von dem Gedicht nicht abtrennen läßt.

b) Der Trost. c. 16, 1—5.

1 „*ʿIch will Lämmer senden*ʾ[a]	*ʿzum*ʾ[b] *Herrscher des Landes,*
*Vom Fels ʿder Wüste*ʾ[c]	*zum Zionsberge.*
2 *ʿSchau*ʾ[d], *wie flatternde Vögel,*	*ein verlassenes Nest,*
Sind Moabs Töchter	*ʿan*ʾ[e] *Arnons Furten.*
3 *ʿBring*ʾ[f] *guten Rat,*	*ʿschaffe*ʾ[f] *Entscheidung*
. . . . .	. . . . .
Mach gleich der Nacht deinen Schatten	*am hellen Mittag,*
Verbirg die Versprengten,	*verrat nicht die Flüchtigen!*
4 *Laß bei dir gasten*	*ʿMoabs Versprengte*ʾ[g]*;*
Ach, sei ihnen Zuflucht	*gegenüber dem Verwüster!*“
„*Ist vorbei ʿder Bedränger*ʾ[h], *garaus ʿVerwüster*ʾ[i],	*aus dem Lande gewichen ʿVerheerer*ʾ,[i]
5 *Wird ein Thron errichtet in Gnaden,*	*und auf ihm sitzt in Treuen*
In Davids Zelte ein Richter,	*Recht suchend und hurtig im Heil.*“

a) l prb אשלחה כָּרִם cf. 𝔊𝔖 *ἀποστελῶ*. — b) l לְמוֹשֵׁל. — c) l הַמִּדְבָּר pr מִדְבָּרָה. — d) l הִנֵּה pr הִדֵּה. — e) l prb בְּמִצְבְּרוֹת. — f) l c Mss 𝔊𝔖𝔙 הָבִיאִי et עֲשִׂי. — g) l נִדְחֵי מ״ c 𝔊𝔖. — h) l חֹמֵץ pr חָמָץ. — i) l שֹׁדֵד pr שׁד. — j) l רֹמֵס.

Zu den zwei Klagestrophen der Moabiter (15, 1—5a. — v. 5b—9) bekommen wir hier eine dritte Strophe (16, 1—4a). Auch sie hat augenscheinlich fünf Verspaare enthalten; nur fehlt ein Vers, sei es vor oder hinter v. 3aα. Das Versmaß zeigt freilich nicht den Fünfer, sondern den Doppelzweier. Das entspricht aber dem dringlichen Ton der Bitte aufs beste, die der schwermütigen Klage (c. 15) jetzt folgt. Die prophetische Antwort auf die Bitte der Moabiter bringt der Abschluß in drei Doppeldreiern, feierlich und bestimmt (16, 4b. 5). Bei dieser Einteilung: 1. Klage (c. 15). 2. Bitte (c. 16, 1—4a). 3. Verheißung (c. 16, 4b. 5) klärt sich das ganze Gedicht und tritt in prophetisches Licht, wie ich vor fast einem Menschenalter (GBÜ S. 51 A. 3 (1902)) geltend gemacht habe. c. 16, 1ff. aus dem Zusammenhang ausscheiden (Ew Gu Du Gr a), heißt dem Stück das Herz ausbrechen. — v. 1. Moab fährt fort, in seinen Gesandten zu reden. Da der Imperativ 2. *pl.* שִׁלְחוּ nur als Anrede Moabs an die Moabiter verständlich ist, die aber *post festum* kommt, da die Gesandten ja bereits in Jerusalem angelangt sind, so empfiehlt sich zu lesen entweder שֻׁלְּחוּ „Es sind gesandt“ oder mit 𝔊𝔖 אֶשְׁלְחָה „Ich sende“, sei es daß die Sendung als Ent-

schluß oder als Tatsache ausgedrückt werden soll. Für das singularische כַּר „Lamm“ (2 Reg 3, 4. Dt 32, 14. 1 Sam 15, 9. Jes 34, 6 u. ö.), das als „Lamm des Landesfürsten“ an sich verständlich ist, liest man lieber das pluralische כָּרִים „Lämmer“. Ein אִשְׁכָּר „Tribut“ (Ez 27, 15. ψ 72, 10 Cheyne) ist unnötig. Als vor ה″ מושל dann notwendige Präposition wird man מִן „vom Landesfürsten sc. der Moabiter“ bei der Lesart שְׁלֵחוּ, dagegen לְ „zum L. sc. der Judäer“ bei אשלחה bevorzugen. Beachtenswert ist, daß Meša‘ von Moab an Nordisrael 100000 Lämmer (כָּרִים) Tribut zu liefern hatte (2 Reg 3, 4), das Lamm (כַּר) also das Haupterzeugnis des Landes war. Da ferner מסלע מדברה „vom Fels in die Wüste“ wenig paßt, denn nicht die Wüste, sondern der Zionsberg ist das Ziel der Sendung, lese man מִסֶּלַע הַמִּדְבָּר „vom Fels der Wüste“, nämlich wohin sich die Moabiter geflüchtet haben. Ein Eigenname ist in סֶלַע nicht anzunehmen (gg Gu Du), wenn wir auch in Edom eine Ortschaft הסלע „Felsen“ kennen, bei der Amasja die Edomiter schlug (2 Reg 14, 7 cf. Jud 1, 36), so daß diese gemeint sein könnte. Die Lage des *Mons regalis* der Kreuzfahrerzeit, des heutigen *eš-šôbak*, einer berühmten Felsenburg, 25 km nnö. von Petra (cf. Buhl, Edomiter S. 34f.), führt zuweit südlich. Es ist die edomitische Wüste, in der sich die Moabiter nach Überschreitung der moabitischen Südgrenze befinden (15, 5a. 7). Sie stehen also zu Edom und Judäa in freundlichem Verhältnis, wie sich auch alle drei Staaten später im asdodensischen Bündnis (713—711) zusammenfanden. Wenn sie zum Zionsberg als dem judäischen Königssitz schicken, so deutet auch dies auf Schicksalsgemeinschaft zwischen Moab und Judäa. — v. 2. Duhm und König wollen diesen Vers vor v. 1 stellen und an 15, 9 anschließen. Dagegen spricht schon der Strophenbau; auch erwartet man im Klagelied hinter Dimon (15, 9) nicht die Arnongegend. Freilich ist והיה syntaktisch unklar und die Verbindung תהיינה · · · והיה (cf. 7, 23) unschön. Liest man הֲנָה für והיה (cf. Gr), so wird alles klar. Die Gesandten schildern die Lage der Vertriebenen am Arnon. Die בְּנוֹת מוֹאָב sind hier nicht die Frauen, sondern die Tochterstädte Moabs (Rabb Ew Del Di-Ki Du Ma). Es sind nicht die südlich, sondern die nördlich vom Arnon beheimateten Gemeinden, die von Norden her sich am Arnon gesammelt haben, aber mit den südlichen Moabitern, die über die edomitische Grenze gegangen sind, zur Beratung des weiteren Schicksals in Verbindung stehen. Für מעברות, das syntaktisch in der Luft steht, ist ל″ בְּמַעְבְּרוֹת „an den Furten“ unter Verdoppelung des vorhergehenden Buchstabens ב zu lesen (Bhl). Die Genannten befinden sich also noch an den Furtstellen des tief eingeschnittenen Arnon, jedenfalls am Nordufer. Sie vergleichen sich mit aufgescheuchten Vögeln (עוֹף נוֹדֵד), einem verlassenen Nest (קֵן מְשֻׁלָּח), unter Bildern, die Jesaia auch für die nordsyrischen Städte anwendet (10, 14). Das brandschatzende Kriegsheer scheint Moab nicht als Besatzungsgebiet, sondern als Durchmarschgebiet von Nord nach Süd benützt zu haben und weiter marschiert zu sein. — v. 3. Die Anrede kann einzig und allein Zion gelten (Ges Ew Del Brd Di-Ki Du Bhl). Die pluralische Anrede des K’tîb הביאו und עשו gilt den Jerusalemern; doch wegen der folgen-

den singularischen Anrede an Jerusalem ist mit Q'rê 𝔊𝔖𝔙 הָבִיאִי und עֲשִׂי zu lesen. Der Strophenbau fordert noch einen weiteren Doppelzweier, der verloren gegangen ist. Wenn Zion als Beraterin Moabs Rat (עֵצָה) und Urteil (פְּלִילָה cf. 28, 7 פְּלִילִיָּה) geben soll, so erklärt sich das aus der judäischen Vormachtstellung unter den südpalästinischen Staaten. In Jerusalem liefen zu Jesaias Zeit öfter die politischen Fäden zusammen, ebenso zu Jeremias Zeit hundert Jahre später (cf. Jer 27). Das Vasallenverhältnis zu Assur, in dem Judäa unter Achaz und Hizkia staatsrechtlich stand, samt seiner geschützten geographischen Lage, schien die Erwartung zu rechtfertigen, daß die Moabiter hier Zuflucht finden könnten. Freilich sollte das in tiefster Verborgenheit geschehen. Am hellen Mittag (בְּתוֹךְ צָהֳרָיִם) soll Zion zum schützenden Schatten der Nacht (cf. v. 1 לַיִל) werden, um die Flüchtlinge (נִדָּחִים cf. v. 4) zu verstecken (סַתְרִי) und die Verscheuchten (נוֹדֵד cf. v. 2) nicht zu verraten (אַל־תְּגַלִּי). — v. 4a. Die Versprengten Moabs (l. נִדָּחַי ט″ c 𝔊𝔖𝔗) möchten als גָּרִים im Schutze Zions wohnen (יָגוּרוּ). Die Wiederholung der Bitte (הֱוִי סֵתֶר לָמוֹ) beweist ihre Dringlichkeit. Die seltene Form הֱוִי von √הוה (cf. Gen 27, 29. Neh 6, 6. Koh 2, 22. 11, 3) könnte der moabitischen Mundart entsprechen. Wie schon Frd. Delitzsch, Paradies S. 165f. erkannt hat, ist die hebräisch-aramäische Wurzel √היה = √הוה von [א]הוּ „er“ abzuleiten (Chri Wi 4, 146). Das letzte Wort (שׁוֹדֵד „Verwüster“) klärt endlich etwas über den Urheber des ganzen moabitischen Unglücks auf; eine persönliche Macht hat die Katastrophe verursacht (cf. v. 1 שדד), aus der sich die obdachlos gewordenen Moabiter nach Judäa zu retten suchen. — v. 4b. 5. Dem neuen Redner gemäß ändert sich jetzt das Versmaß, statt der Doppelzweier bekommen wir drei Doppeldreier. Unmöglich kann hier die Rede der Moabiter fortfahren; denn wie sollten sie zu einer messianischen Weissagung fähig sein, die einzig und allein ein judäischer Prophet geben konnte? Auch läßt sich v. 4b, mit עד כי für כי (Krochmal Di-Ki Bhl), von v. 5 nicht abtrennen. Vielmehr beginnt jetzt die prophetische Antwort, in feierlichem Helldunkel gehalten, aber für den Jahvegläubigen verständlich. In v. 4b liegt der Vordersatz zu v. 5, dem Hauptsatz, vor (Hi Du); denn die Perfekta אָפַס, כָּלָה, תַּמּוּ erklären sich nur als geschichtliche Voraussetzung der messianischen Zukunft, nicht als bereits eingetretene Ereignisse (gg Gr). Die Subjekte המץ, שד, רמס sind sehr verschiedenartig, was bei den synonymen Prädicaten auffällt. Für das artikulierte הַמֵּץ „Erpresser“ von √מצה (cf. קֵץ von √קצה), dessen aktivischer Sinn aber sehr zweifelhaft ist und das mit Prov 30, 33 מִיץ „Pressung“ nicht gut gestützt werden kann, ist חֹמֵץ „Bedränger“ (ψ 71, 4) zu lesen (cf. Du Ma Bhl), für das neutrische שֹׁד „Gewalt“ (𝔊 ἄρχων = שַׂר), das persönliche שֹׁדֵד „Verwüster“ (cf. v. 4a), für רֹמֵס, das durch Haplographie entstanden ist, der Plural רֹמְסִים wegen des pluralischen Prädikates תַּמּוּ. Mit dem „Bedränger“ und „Verwüster“ mag der Heerführer, mit den pluralischen רֹמְסִים „Zerstampfern“ die fremden Soldaten gemeint sein, deren Ende verkündet wird. Unter הָאָרֶץ ist nicht das moabitische Land zu verstehen, da uns der Nachsatz (v. 5) nach Jerusalem führt, aber auch nicht

Judäa, das ja gar nicht verwüstet ist, sondern die „Erde“, die unter dem Druck des Eroberers seufzt (cf. 10, 14 כָּל הָאָרֶץ). Während er sich rühmt, sie einzuheimsen (10, 14 אסף), soll er selbst verschwinden (16, 5 אפס). Die Zeichnung des Tyrannen und seines Endes erinnert so stark an die des Assyrerkönigs (10, 5—15), nach dessen Untergang die Befreiung der Völkerwelt eintritt (14, 24—27), daß schwerlich an verschiedene Gestalten gedacht ist. — v. 5. Das Metrum erfordert es, בְּאֹהֶל דָּוִד zum zweiten Doppeldreier zu ziehen. Nach dem Verschwinden des Tyrannen bricht in Jerusalem die messianische Herrschaft an; denn Davids Zelt (אֹהֶל דָּוִד) steht nirgend anderswo als in Jerusalem. Auf einem Thron (כִּסֵּא) wird hier ein Richter (שֹׁפֵט) sitzen, unter dem nur der König verstanden werden kann (cf. Dt 17, 9. 2 Sam 15, 4). Den Thron errichtet, wie das Passivum zeigt (וְהוּכַן), nicht der Messias selbst, sondern Gott, weshalb auch mit בחסד [l בְּחֶסֶד] und בֶּאֱמֶת in erster Linie der Charakter der göttlichen Stiftung, nicht der der messianischen Regierung bezeichnet wird, obwohl dieser daraus folgt. Jahves Gnade (חֶסֶד) und Treue (אֱמֶת) schafft das messianische Reich; es hat seine Wurzel schlechterdings nicht in dem Entwicklungsgesetz der Geschichte, sondern im Schöpfungswerk Gottes, der sich in freier Gnade (בחסד) und selbstverpflichteter Treue (באמת) zu seiner Verheißung bekennt. Sein Messias aber wird durch דֹּרֵשׁ מִשְׁפָּט וּמְהֵר צֶדֶק charakterisiert; das ו vor שופט ist daher zu entfernen; auch metrisch ist es unbequem. Nicht gibt er das Recht (משפט), sondern er sucht es (דרש); nicht die Gesetzgebung, sondern die Rechtsfindung ist Funktion des Königs; denn das Recht selbst ist Gottesrecht. Neben der Rechtsfindung aber liegt ihm die heutige Durchführung (מהיר cf. ψ 45, 2 u. ö.) der Ordnung Gottes (צדק) ob. Auch hier verhalten sich משפט und צדק wie Form und Inhalt. Die Verwandtschaft unsrer Weissagung mit der Weihnachtsbotschaft (9, 1—6) ist mit Händen zu greifen (cf. 9, 5 f.); an Jesaias Urheberschaft ist nicht der geringste Zweifel berechtigt. Die vornehme Zurückhaltung, die mehr andeutenden als ausführenden Züge, die Vermeidung des Gottesnamens sind in einem Spruch an die Moabiter, denen der Gott der Geschichte noch unbekannt ist, sehr gut verständlich. Fragt man aber, wie sich das Prophetenwort zur Bitte der Moabiter verhält (v. 1—4[a]), so kann unmöglich eine Drohung darin liegen, als werde der künftige davidische Herrscher die Moabiter bekämpfen. Vielmehr muß der Verweis auf Israels messianische Zeit auch für die Fremden eine Hoffnung enthalten. Wohl ist die Gegenwart dunkel; denn der Welteroberer schreitet mit Gewalt über die Erde. Doch wenn diese Not vergangen ist, so bricht mit dem davidischen Herrscher ein Reich des Rechts und der Gerechtigkeit an, von Gottes Gnade und Treue herbeigeführt. Tritt es in den Mittelpunkt der Geschichte, dann ist den Nachbarvölkern selbst das Heil ermöglicht. Nur müssen sie abwarten, bis Gottes Zeit kommt. Ganz ähnlich ist der Gehalt des Edomiterspruchs (21, 11 f.), verwandt der Spruch an Kusch (c. 18), immer getragen von dem Glauben, daß im Sturz Assurs die Freiheit der Völkerwelt liegt (14, 24—27), falls sie nur Gott allein handeln läßt und seinem Rad nicht in die Speichen

greift. Wird so von der messianischen Weissagung die Bitte der Moabiter (v. 1—4[a]) beantwortet, wenn auch auf prophetische Weise, so wird mit der Bitte der Moabiter das Klagelied in den Zusammenhang eingeordnet; denn die Bitte wird verständlich nur auf Grund der Klage über das verwüstete Moab. Von rückwärts gesehen, ergibt sich also ein klarer und notwendiger Zusammenhang zwischen den einzelnen Stücken. Der Prophetenspruch antwortet dem Bittgesuch; das Bittgesuch aber folgt aus der Klage. Das Moabiterstück empfängt so durch den abschließenden Prophetenspruch den Stempel der Echtheit.

c) Moabs Demütigung. c. 16, 6—12.

6 *Wir vernahmen Moabs Stolz,*	*der war sehr groß*[a],
Seine Hoffart, Stolz und Übermut,	*sein Geschwätz so unrecht.*
7 *Drum wird heulen müssen Moab* T[b],	*wird 'schreien'*[c] *zumal;*
Die Rosinen von Kir Chareset	*'beseufzt man'*[d]*, ganz zerschlagen.*
8 *Denn Heschbons Fluren trauern*	*'über'*[e] *Sibmas Weinstock,*
Des Trauben einst Völkerfürsten	*zu zwingen vermochten.*
Bis Ja'zer sie reichten,	*zur Wüste sie irrten,*
Seine Sendlinge wucherten,	*überrankten das Meer.*
9 *Drum wein' ich mit Ja'zers Weinen*	*um Sibmas Weinstock,*
Will dich netzen mit meinen Tränen,	*Heschbon und El'ale.*
Denn über dein Obst und die Ernte	*brach Hurraruf ein,*
10 *Und Freude und Jauchzen verschwand*	*vom Fruchtgefilde*[f].
In den Weinbergen jauchzt man nicht mehr	*'und'*[g] *jubelt nimmer,*
Nicht tritt man T[h] *Wein in den Keltern,*	*das Jauchzen 'verstummt'*[i].
11 *Drum mein Eingeweide um Moab*	*braust gleich der Zither,*
Und mein Inneres um Kir 'Chareset'[j]	*tönt gleich den Flöten'*[k].
12 *Und Moab, erscheint es und müht sich*	*auf Opferhöhen*
Und kommt zum Tempel zu beten,	*'hat keine Hilfe'*[l].

a) l גְּאֹה c Jer 48, 29. — b) del prb למואב mt c. — c) l יזעק pr ילילו cf. Jer 48, 31. — d) l יֶהְגּוּ (Jer 48, 31 יהגה) pr תהגי. — e) l prb לגפן. — f) Jer 48, 33 + מארץ מואב. — g) l ולא c 60 Mss ⓖⓢ. — h) del חַהֹרֵךְ mt c. — i) l חָשְׁבַת c ⓖ. — j) l לְקִיר חֲרֶשֶׁת cf. v. 7. — k) ins כְּחַלִּילִים יֶהֱמָה cf. Jer 48, 36. — l) l יוּכָל ? —

Hier hebt die Klage um Moab von neuem an (c. 15), nachdem sie von ganz andern Gedanken (16, 1—5) unterbrochen war. Man könnte daher erwägen, ob nicht 16, 6—12 vor v. 1—5 stand, wie denn Gray neben den beiden Strophen c. 15, 1—5[a]. — v. 5[b] ff. in 16, 8—11 die dritte Strophe sieht. Indes schon strophisch besteht ein Unterschied, wenn auch die Fünferpaare meist erkennbar sind. Während nämlich die Klage Moabs (c. 15) aus zwei Strophen zu je fünf Verspaaren besteht, fehlt unserm Abschnitt dieser ebenmäßige Bau. Sachlich haben wir mindestens in v. 6—8 keine mitfühlende Klage um Moab, sondern eine scharfe Abweisung seines hoffärtigen Wesens (v. 6), von dem sich in c. 15. 16, 1—4[a] wahrhaftig nicht die geringste Spur gezeigt hat. Jetzt dagegen soll Moabs Unglück Strafe sein (v. 7), wenn auch das Mitgefühl zumal

in v. 9—12 nicht schweigt. Die geschichtliche Zeichnung, die wir in c. 15 wahrnehmen können, verschwindet jetzt hinter der Klage um den zerstörten Weinbau Moabs, die sich in breiter Ausführung ergeht, während wir vom Kriegsbrand in den Städten, der zur Flucht nach Süden treibt, nichts hören. Durch Einsatz von 16, 6—12 hinter c. 15 würde also die enge Verbindung zwischen c. 15 und c. 16, 1—5 gestört. Auch sonst erweist sich 16, 6—12 als jünger gegenüber c. 15. 16, 1—5; denn der Zusatz 16, 13 f., der einen früher ergangenen freundlichen Spruch gegenüber Moab ausdrücklich widerruft, beweist Unkenntnis von v. 6—12. Im Jeremiabuche (Jer 48, 29 ff.) kehrt Jes 16, 6—12 im großen und ganzen in seiner jetzigen Abfolge wieder, freilich in einem Sammelsurium von anderen Moabitersprüchen recht frei verwertet. Doch kann Jeremias Textgestalt öfter von uns zu Rate gezogen werden. — v. 6. Da man allgemein v. 5 noch zur Rede der Moabiter zieht, sieht man in v. 6 die abweisende Antwort des Propheten oder der Judäer. Aber die schöne messianische Weissagung (v. 5) ist im Munde Moabs undenkbar, auch wenn man darin nur eine *captatio benevolentiae* sieht (gg Di-Ki). Da ferner vom Stolz der Moabiter, den v. 6 zurückweist, in c. 15. 16, 1—5 keine Spur findet, so schließt v. 6 ff. nicht an v. 1—5 an. Der Dichter kennt die Moabiter als hochmütig. Worauf sich dieser Hochmut gründet, für den sie büßen müssen, wissen wir nicht. Eine Andeutung ergibt sich vielleicht aus dem Schlußwort (v. 12); nach Jer 48, 42 ist der Hochmut gegen Jahve gerichtet. Das Attribut גֵּא מאד, mit Jer 48, 29 גְּאֶה מ״ zu lesen, kann zu גָּאוֹן (Di-Ki), aber auch zu מוֹאָב (Bhl) gehören. Die Wurzel גאה/ ist in unserm Verse stark gehäuft. Neben גָּאוֹן „Hoffart“, während Jesaia es im Sinne von „Hoheit“ braucht (2, 10. 19. 21), steht עֶבְרָה „Übermut“. In לֹא־כֵן בַּדָּיו steckt nicht eine Genitivverbindung (Di-Ki Bhl), sondern ein Satz, dessen Subjekt בַּדָּיו „sein Geschwätz“ (Hi 11, 3), dessen Prädicat לֹא־כֵן „Unrecht“ (2 Reg 7, 9. 17, 9. Jer 8, 6. 23, 10) ist. — v. 7. Zur Strafe für den Stolz wird Moabs Weinbau vernichtet. Ganz Moab muß heulen; יְיֵלִיל für יֵילִיל (G.K.^{28} § 70^{d}) ist aus יהילל erweicht. Das schwierigere מוֹאָב לְמוֹאָב kann heißen: „Moab heult über Moab“ (15, 5), aber auch: „Moab heult Moab zu“ (Bhl), ohne daß eins von beiden ganz befriedigt. Vielleicht ist למואב aus Jer 48, 31 eingedrungen, wo 1. *p.* אילל (‖ אזעק) Subjekt ist. Doch ist 3. *p.* ויליל vorzuziehen, da v. 6—8 nicht Klage ist, למואב also auszuscheiden, wodurch auch der erwartete Fünfer entsteht. Für das zweite ויליל wählt man lieber יְזָעֵק (cf. Jer 48, 31). Als Mittelpunkt der Traubenausfuhr erscheint קִיר חֶרֶשֶׁת. Da es im südlichen Moab lag (2 Reg 3, 25), und eine starke Festung war, ist jedenfalls *kerak* gemeint (cf. 15, 1), wo noch Seetzen 1, 415 viel Weinbau fand. Die Rosinen wurden in Traubenkuchen (אֲשִׁישִׁים cf. Hos 3, 1) zusammengepreßt und versandt. Nun ist's mit dem Rosinenhandel vorbei, den Moab beseufzt (l יֶהֱגוּ [cf. Jer 48, 31 יהגה] für תהגו). Jer 48, 31 liest אַנְשֵׁי קִיר ח״, was keine Verbesserung ist. In אַךְ נֶהֱאָים „ganz zerschlagen“ ist eine nähere Bestimmung des Subjekts יהגו enthalten; lieber läse man נֶהֱאִים (Prov 15, 13. 17, 22. 18, 14). — v. 8. Der Satzbau ist nicht einfach, da das singularische

Prädikat (אָמְלָל) hinter pluralischem Subjekt (שדמות) auffällt, aber nach Hab 3, 17 unverdächtig zu sein scheint. Schwieriger ist das asyndetische גֶּפֶן שִׂבְמָה, worauf sich die folgenden Sätze beziehen. Vielleicht ist hinter אָמְלָל durch Haplographie ein [״גפן ש]ל ausgefallen, so daß die Fluren (Dt 32, 32) von Cheschbon (15, 4) über (ל cf. 15, 5) den Weinstock von Sibma trauern; denn Sibma lag nach Hieronymus nur $^1/_2$ römische Meile von Cheschbon entfernt. Auf den Weinstock (גֶּפֶן *fem.*) bezieht sich der folgende Relativsatz: „Seine Trauben schlugen die Herren der Völker (בַּעֲלֵי גוֹיִם) nieder, nämlich vom Rausch bezwungen“ (28, 1). Unter שֹׂרֵק „blaurot“ ist gegenüber 5, 2 שׂוֹרֵק „Edelrebe“ die „Edeltraube“ zu verstehen (Del Or Du Di-Ki Bhl). Daß umgekehrt die Edeltrauben von den Herren der Völker geschlagen wären (Ges Ew), ist ein viel schwächerer Gedanke. Der Wein von Sibma muß wegen seiner Kostbarkeit die Tafel heidnischer Könige geziert haben; daß schon in vorexilischer Zeit der moabitische Weinhandel in die fernen Länder ging, ist möglich; am Perserhofe war später syrischer Wein sehr beliebt (Strabo 15, 735). Auch im folgenden Satze, wo die שְׂרֵקִים Subjekt sind, ist wohl nicht an die Ausbreitung der Reben von Sibma in der Wüste zu denken, sondern mit Buhl an den Traubenhandel. Die Trauben, in getrocknetem oder gekeltertem Zustande, kamen bis Jaʿzer (= *ch. ṣîr*, 15 ml n. von *ḥesbân*, 8—10 ml w. von *ʿammân*), ja „verloren sich (תָּעוּ)“, zu den Arabern in die Wüste. Auf ״גפן ש bezieht sich, wie שרקיה, so auch שְׁלֹחֹתֶיהָ „Reben“. Hier spricht der Ausdruck נָטְשׁוּ ״ש „seine Reben verbreiteten sich“ nicht für den Weinhandel, sondern für Anpflanzung moabitischer Reben über See (יָם), worunter das Tote Meer gemeint sein kann, so daß die moabitische Rebe in Judäa angebaut wurde, aber auch das Mittelmeer, so daß sie in andre Länder verpflanzt wurde. — v. 9. Gegenüber der harten Drohung (v. 6—8) mit der Zerstörung der Weinkultur beginnt nun wieder die weiche Klage des Mitleids (v. 9—12), die allenfalls als Abschluß von c. 15 im Munde der Moabiter dankbar wäre. Der erste Versfuß muß *ʿal-kēn ʾebkê* umfassen, was nicht bequem, aber möglich ist. „Mit dem Weinen von Jaʿzer“ weint der Dichter, weil er ebenso wie Jaʿzer um den Weinstock von Sibma klagt. Daneben steht die Klage um Cheschbon und Elʿale (15, 4). Die Wurzel √רוה „netzen“, die hier mit 1. *p. sg. Pi* אֲרַוֶּךָּ statt אֲרַוֵּךְ vielleicht nur einen Schreibfehler zeigt, ist mit doppeltem Accusativ konstruiert. Mit dem alliterierenden Hendiadyoin קַיִץ וְקָצִיר „Obst und Ernte“ ist nicht ausschließlich die Weinernte (18, 5) sondern das Obst überhaupt gemeint; Buhl erinnert an die Bepflanzung der Weinberge Palästinas mit Feigen, Äpfeln, Birnen, Aprikosen, Pfirsichen (cf. ZDPV 4, 80). In die Obsternte fällt ein „Jauchzen“, wobei aber הֵידָד (Jer 48, 32 שׁוֹדֵד „Verwüster“) doppelsinnig ist; denn gewöhnlich vom Jodeln der Winzer gebraucht (v. 10 Jer 48, 33), steht es hier vom wilden Jauchzen der feindlichen Krieger (Jer 25, 30). — v. 10. Vor diesem Jauchzen verstummt Freude und Jubel, „wird weggerafft“ (נֶאֱסַף cf. Seph 1, 1 ff.). Man kann מִן־הַכַּרְמֶל „aus dem Fruchtgarten“ zur Not zweihebig lesen; möglich wäre der Ersatz durch מֵאֶרֶץ מוֹאָב (cf. Jer 48, 33). In den Weinbergen verschwindet Jubel (לֹא יִרָּנֵן) und

Jauchzen (l. c 60 Mss וְלֹא יִרְעָע); von √רוע liegt hier 3. *sg. m. Impf. Pôlal* vor. Die Keltern (יְקָבִים) stehen ungebraucht; das Explicitum הַדֶּרֶךְ ist metrisch überschüssig (Ki Bhl). Da der Prophet, nicht Gott spricht, ist הִשְׁבַּתִּי (𝔗𝔖𝔊) in הִשְׁבַּת (𝔊 *πέπαυται*) zu ändern (Lw Oo Gu Du Gr Schlögl Bhl). — v. 11. Diesem Verspaar fehlen im zweiten Gliede zwei Hebungen, die durch Jer 48, 36 כַּחֲלִילִים יֶהֱמֶה sc. קִרְבִּי zu ersetzen sind. Deutlich redet wieder der Dichter (cf. v. 9), der von den Einzelbildern (v. 9 f.) zusammenfassend zur Klage um Moab (לְמוֹאָב cf. 15, 5) übergeht. Im Unterschied von Moab selber (v. 7) heult er nicht (הילל), sondern macht seiner Klage in dumpfen Wehelauten Luft (הֲמָה cf. Jer 4, 19. 31, 20). Der Vergleich der Eingeweide (מֵעַי) und des Inneren (קִרְבִּי) mit Zitherklang (כִּנּוֹר cf. 5, 12) und Flötengetön (חֲלִילִים) ist nicht ohne fremdartige Schönheit; die Klage ist wortlos, aber im Rhythmen schwingend, nicht unartikuliertes Geheul. Sie betrifft besonders קִיר חָרֶשׂ (v. 7), wofür nach v. 7 קִיר חֲרֶשֶׂת zu lesen ist, also vermutlich קִיר מוֹאָב (v. 1), die Hauptstadt des Landes. — v. 12. Das letzte Fünferpaar bildet einen höchst wirksamen Schluß, so daß Duhms Ausscheidung (cf. Bhl) unberechtigt ist. Die Parallelglieder כִּי־נִלְאָה und כִּי־נִרְאָה sehen zwar nach Varianten aus (Seck Lw Ges a), ergeben nebeneinander jedoch einen besseren Rhythmus, so daß sie ein echtes Wortspiel enthalten werden. Moab sucht vergebens seine Götter auf, deren Namen wiederum unterdrückt sind. Die בָּמָה (15, 2) ist die freie Höhe, etwa mit heiligem Hain, noch heute häufig im Ostjordanlande; der מִקְדָּשׁ, in den man eintritt (ובא אל), eher das geschlossene Tempelhaus (Ez 5, 11. 8, 6. 43, 21. 45, 4. Neh 10, 40 u. ö.). Hier erscheint Moab (Ex 23, 17) und quält sich, vielleicht durch blutige Kasteiungen (cf. 1 Reg 18, 28. Hos 7, 14. Mi 4, 14), aber da ist keine Stimme noch Antwort, wie der in ולא יוכל enthaltene Nachsatz andeutet. Für וְלֹא יוּכָל „es vermag nicht“ sc. zu beten, wie es möchte, ist eher וְלֹא יוֹעִיל „es findet nicht Hilfe“ (cf. Jes 57, 12) zu lesen, womit nicht nur Moabs, sondern auch seiner Götter Ohnmacht abschließend charakterisiert würde. Schon Ewald deutete einen solchen Gedanken an, aber durch Einsatz des metrisch überlastenden ובש מואב מכמוש „und Moab wird zuschanden an Kemosch“. Der Jammer des Heidentums tritt erschütternd mit diesem Schlußwort hervor. Falls sich Moabs Übermut, mit dem es sich brüstet (v. 6), auf seine Götter bezieht, wie Meša' sich seines Gottes rühmt, so hängt der Anfangspunkt des Gedichts mit dem Schlußpunkt gut zusammen; denn die Götter erweisen sich als nichtig.

Für die Herkunft unsers Gedichts ist es nicht gleichgiltig, daß es auch im Jeremiabuche (Jer 48, 29—33. 35. 36[a]. [42]) erhalten ist. Der Jesaiatext ist, im ganzen betrachtet, dem Jeremiatext weitaus überlegen; denn er ergibt ein geordnetes Ganzes, während der Jeremiatext auch nach Ausscheidung der fremden Elemente (v. 34. 36[b]—41), die zum Teil aus Jes 15 stammen (Jer 48, 34. 36[b]. 37[a]. 38), an Klarheit viel zu wünschen übrig läßt. Der gereinigte Jeremiatext erweist sich jedoch nicht einfach als Abschrift oder Exzerpt aus Jesaia, so wenig das Umgekehrte gilt. Sondern es zeigen sich zwei selbständige Text-

gestalten, die nicht aufeinander, sondern nur auf einen gemeinschaftlichen Urtext zurückzuführen sind (cf. Gr). Von den Fünferpaaren entsprechen sich: Jes 16, 6 = Jer 48, 29. 30[a]. — Jes 16, 7 = Jer 48, 31. — Jes 16, 9[b]. 10[aα] = Jer 48, 32[b]. 33[a]. — Jes 16, 10[aβb] = Jer 48, —. 33[bα]. — Jes 16, 11 = Jer 48, 36[a]. — Jes 16, 12 = Jer 48, 35. 42. Die Ähnlichkeiten sind am deutlichsten im Anfang, während das Mittelstück (Jes. 16, 8—9[a] cf. Jer 48, 32[a]), wo im Jesaiatexte auch der Fünfer nicht überall vorliegt, größere Unterschiede aufweist. Die Schlußstrophe zeigt bei Jesaia (16, 12) und Jeremia (48, 35. 42) zwar ganz verschiedenen Text, aber doch den gleichen Grundgedanken, wonach Moabs Kultus versagt. Es ist also ein altes Lied über Moab in besonderer Textgestalt je dem Jesaiabuch und dem Jeremiabuch einverleibt worden. Wollte man einen der beiden Propheten damit in Verbindung bringen, so käme am ehesten Jeremia in Frage, dem das Klagelied geläufig ist. Auch erinnern an ihn gewisse Formeln wie שמענו cf. Jer 6, 24. 30, 5.—4, 31. 20, 10. 31, 17. — לא כן cf. Jer 8, 6. 23, 10. — היודך cf. Jer 25, 30. — מעי ... והמו cf. Jer 4, 19. 31, 20. Daß in Jeremias Völkerreden (c. 46—49) echtes Gut vorhanden ist, wird durch Jer 25, 15 ff. wahrscheinlich gemacht; im Moabiterstück (Jer 48) hat Rothstein [bei Kautzsch[3] S. 793] v. 1f. 6*. 7[b]. 9[b]. 11*. 16. 42 als echt angesprochen. Ebensogut könnte ihm unser Gedicht angehören, das zeitlich dann in das Jahr von Karkemisch (Jer 25, 15 ff. 21) oder auch in Sidqijas erste Zeit (Jer 27, 1 f. 3) fallen könnte. Im Wettbewerb um die Autorschaft ist Jeremia gegenüber Jesaia ohne Zweifel im Vorteil; doch freilich ist kein zwingender Beweis für sie zu bringen, und das Gedicht kann auch einem Unbekannten entstammen. Daß es vorexilisch ist, ist wegen der nationalen, wirtschaftlichen und kultischen Selbständigkeit Moabs, die sich darin spiegelt, nicht unwahrscheinlich. An den Einbruch der Nabatäer, die der Weinkultur abhold waren (Diodor 19, 94), denken Marti und Gray. Der Ansatz im 5. Jahrhundert ist bei Annahme eines nabatäischen Einfalls aber zu hoch gegriffen.

d) Ein Widerruf. c. 16, 13 f.

[13] *Dies ist das Wort, das Jahve zu Moab geredet hat vordem.* [14] *Aber nun hat Jahve also geredet: Noch drei Jahre wie eines Lohnarbeiters Jahre, so wird Moabs Adel zuschanden samt all der großen Menge; 'und sein Rest'*[a] *wird gar gering und klein sein, gar nicht mehr groß.*

a) l וּשְׁאָרוֹ. — 𝔊 καὶ καταλειφθήσεται.

v. 13. Der Prophet bezieht sich hier auf einen älteren Gottesspruch, der vordem (מֵאָז) ergangen ist. Damit ist nicht gesagt, daß nicht er selbst ihn empfangen hat; denn מאז kann durchaus in seine eigene Vergangenheit fallen (cf. Gen 39, 5. Ex 4, 10. 2 Sam 15, 34. Hos 2, 9). Falls Jesaia die Worte schrieb, ist seine Verfasserschaft auch bei dem älteren Spruch ganz natürlich, da er fremde Weissagungen nicht anzuführen pflegt. — v. 14. In מֵאָז und וְעַתָּה ist ein Gegensatz enthalten. Folglich muß der ältere Spruch an Moab (אֶל מוֹאָב) durch den neuen

aufgehoben werden. Er ist demnach freundlich gewesen, da der neue drohend ist. So kann sich 16, 13 f. nicht auf v. 6—12 beziehen, wo gleichfalls Moabs Unglück verkündigt wird, sondern nur auf 16, 4b. 5, wo eine messianische Verheißung an Moab ergangen ist, was zu unserm Befund stimmt, daß 16, 6—12 ein fremdes Stück ist. Die frohe Zukunft verschwindet jetzt für Moab wieder; in drei kurzen Jahren ist es mit seiner Herrlichkeit vorbei. Den Vergleich mit den שְׁנֵי שָׂכִיר deuten Duhm und Marti auf die übliche Dienstzeit des Söldners (cf. Jer 46, 21), die auf drei Jahre bemessen sei, so daß binnen dieser Zeit ein angeworbenes Heer mit Moab fertig würde; ähnlich König, der an drei kampfreiche Jahre denkt. Doch wissen wir nichts von einer so befristeten Zeit des Söldnerstandes, weshalb die alte Deutung zurecht besteht, daß drei ganz knappe Jahre gemeint sind. Im Herbst beginnend, umspannt das Wirtschaftsjahr des Arbeiters wahrscheinlich den Schluß des Sommers nicht mit, da dann wenig zu tun ist. Der Tagelöhner (שָׂכִיר) tritt erst seit Jesaias Zeit auf (21, 16 cf. Dt 15, 18. 24, 14. Lev 19, 13. 22, 10. 25, 6. 40. 53), wo wir die Entrechtung und Verarmung der Kleinbauern im Gang finden (Jes 3, 8 ff. 5, 8 ff.). Vom Sklaven (עֶבֶד) ist er gesellschaftlich zu unterscheiden; denn er wohnt nicht bei seinem Herrn, sondern geht freiwillig auf Arbeit. Doch sein Los ist traurig (Hi 7, 1 f. 14, 6), da er kein Eigentum, also auch keine Freude an der Arbeit hat. Mit כָּבוֹד und הָמוֹן ist der gesellschaftliche Gegensatz von Adel und Volk, Patriciern und Plebejern gemeint, gerade wie 5, 13. Es ist also an den Zusammenbruch der Gesellschaftsordnung, nicht des wirtschaftlichen Reichtums gedacht, der nach dem früheren Unglück (c. 15) nicht mehr groß gewesen sein kann. Da nur ein Rest übrig bleibt, geht die Hauptmacht im Kampfe oder in der Verbannung unter. Für das beziehungslose וּשְׁאָר ist etwa וּשְׁאָרוֹ als Subjekt von מעט מוער zu lesen, wenn man nicht וְנִשְׁאַר mit folgendem Subjekt (= מעט מוער cf. 10, 25) vorzieht. Die Geringfügigkeit wird mit לֹא כָבִיר (cf. 17, 12) noch einmal betont; da 𝔊 ἔντιμος auf √כבד weist, könnte auch לֹא יִכָּבֵד „ohne Ehre“ für לא כביר gelesen werden. Darnach wird also volle Demütigung Moabs in Aussicht gestellt. Hoffmann in ZAW 3, 116 schlägt dagegen unter Verwertung von 𝔊 ἔντιμος = √כבד vor zu lesen: לוֹ אַכְבִּיד „Ich will ihm Ehre verschaffen“. Dann wäre zu übersetzen (v. 14b): „Aber einem Rest, zwar klein und gering, dem will ich Ehre verschaffen“, so daß in Moab wie in Juda (7, 3) ein Rest gerettet werden soll. Indessen wird damit das Gewicht der Drohung, die einer früheren Verheißung entgegensteht, wieder entfernt, was der Einheitlichkeit des Spruches Eintrag tut, so daß man bei לא כביר oder לא יכבד stehen zu bleiben hat.

Nach Ausscheidung von c. 16, 6—12, dessen Herkunft auf sich beruhen muß, wo aber der Anschluß nach rückwärts (v. 1—5) und vorwärts (v. 13 f.) fehlt, ergibt nun das Moabiterstück (c. 15. 16, 1—5. 13 f.) ein klares Bild. Eine moabitische Gesandtschaft ist in Zion eingetroffen (16, 1), wo sie ein Klagelied anstimmt über schweres Unglück, das Moab getroffen und zur Flucht nach Süden bewogen hat (c. 15). Sie erbittet in Jerusalem Rat und Hilfe, vor allem

Aufnahme der versprengten Moabiter (16, 1—4ª). Der Prophet erteilt eine Antwort seines Gottes, wonach mit dem Verschwinden des Eroberers von der Erde in Jerusalem die messianische Herrschaft anbricht, in der auch für Moab eine Hoffnung enthalten sein muß (v. 4ᵇ. 5). Doch diesen Gottesspruch nimmt der Prophet nach geraumer Zeit zurück, um Moab in knappen drei Jahren mit neuer Heimsuchung zu bedrohen (v. 13f.). Das läßt sich nur dann verstehen, wenn Moab inzwischen seine demütige Haltung geändert hat, um sich auf die eigene Kraft zu verlassen. Unjesaianisch ist nichts in diesem Zusammenhang, und der messianische Spruch (16, 4ᵇ. 5), in dem das Ganze gipfelt, ist in Jesaias Geschichtsbetrachtung besser zu verstehen als irgendwo sonst. Es bleibt nur die Aufgabe, den geschichtlichen Ort ausfindig zu machen, in dem das Moabstück verständlich wird. Nun wissen wir, daß Jesaia in seiner zweiten Periode (c. 721—710), die in Sargons Regierung (722—705) fällt, nicht nur Assur (c. 10, 5—15. 24—27ª. 27ᵇ—32. 14, 24—27), sondern auch die palästinischen Nachbarvölker in seinen Gesichtskreis zog (cf. 14, 28ff.). Auch sehen wir, daß er von der Katastrophe, die für Assur aus dem Gegensatz zu Jahve entspringen mußte (10, 5—15), die Befreiung nicht nur Judas, sondern auch der Völkerwelt erhoffte (14, 24—27). Das mächtige zehnte Kapitel, in dem sich diese prophetische Spannung am nachdrücklichsten offenbart, muß aber nach dem Fall von Karkemisch (717 cf. 10, 9) und vor dem asdodensischen Bündnis (713—711 cf. c. 20), also c. 715 v. Chr. geschrieben sein. Damals erwartete er einen assyrischen Angriff auf Jerusalem, wahrscheinlich von Samaria aus, in dem Assurs Untergang erfolgen sollte (10, 27ᵇ—32). Vom Eintritt eines solchen Ereignisses wissen wir nun aus dieser Zeit nichts. Dagegen ist uns bekannt, daß Sargon i. J. 715 einen Feldzug gegen die Araber unternahm. Er nennt die Tamud, Ibadidi [= *ʿibâd wadd*?], Marsimani [= *mârê sîwân*?] und Chajapa. Da die Chajapa ohne Zweifel mit dem midianitischen Stamme עיפה identisch sind (Gen 25, 4), so müssen wir an das nordwestliche Arabien denken, wo auch die Tamudener wohnten, wahrscheinlich bei *madâʾin ṣâlḥ* (cf. Olmstead, Days of Sargon S. 73ff.). Dorthin führte aber für ein assyrisches Heer, das in Damascus oder Samaria aufgeboten wurde, der Weg durch Moab, auf der alten Königstraße von Norden nach Süden, also von Cheschbon und Elʿale über Medaba und Dibon, *rabba* und *kerak*. Diesen Weg schlägt auch die Römerstraße Trajans ein, die von Boṣra (= *boṣra eski šâm*) über Philadelphia (= *ʿammân*) nach Petra (= *wâdî mûsâ*) und Aila (= *ʿaqaba*) lief, nur daß sie *kerak* rechts liegen läßt (Germer-Durand in RB 6, 574ff. — Brünnow u. Domaszewski, Die Provincia Arabia II, 221ff. — Thomsen in ZDPV 40, 34ff.), Salamanu von Moab war seit Tiglatpilesar III. assyrischer Vasall geworden, gleichzeitig mit Achaz' von Juda (Tontafel aus Nimrud Z. 60), also c. 734 v. Chr. Schwerlich war bis 715 v. Chr. eine Änderung eingetreten, so daß die Assyrer Moab damals als Anmarschgebiet gegen Arabien benutzen konnten. Außer den Hauptstädten, die verwüstet wurden (15, 1), hat sich das Land kaum zur Wehr gesetzt; von einem Kriege gegen den Feind ist im Klagelied der Moabiter nicht die Rede,

sondern von Flucht vor dem Feinde, der das Land für seine Zwecke geplündert haben wird. Auch ohne eigentlichen Krieg war Moabs Schicksal hart genug; denn die Flur war verwüstet (15, 6), so daß die Bewohner die Flucht ergriffen und die Südgrenze überschritten, von wo sie die Hilfe Jerusalems anriefen. Wenn demnach die im Klagelied (c. 15 cf. c. 16, 1—4a) gezeichnete Lage der Moabiter aus dem Jahre 715 v. Chr. völlig verständlich wird, so werden wir an diesem Zeitpunkt stehen bleiben. Auch der Nachtrag aber (16, 13 f.) läßt sich von da aus erklären. Er setzt voraus, daß einige Zeit später Moab eine andre politische Haltung einschlug, die verhängnisvoll wurde. Nun wissen wir, daß wie Juda und Edom, so auch Moab i. J. 713 in das asdodensische Bündnis gegen Assur eintrat, in der Hoffnung auf ägyptische Hilfe, wie Sargon ausdrücklich hervorhebt (Asdodfeldzug Z. 28 ff.). Wie Jesaia auf Grund dieses Vertragsbruchs mit Assur den Judäern drei Jahre lang (713—711) mit der Katastrophe droht, die sich allerdings mit dem Fall von Asdod erschöpft (c. 20), so hat er sie auch den Moabitern binnen knappen drei Jahren (16, 14) in Aussicht gestellt. Er verwarf die Selbstbefreiung der Zwerge dem Riesen gegenüber; Gott allein müsse Assur zerbrechen und den Völkern die Freiheit bringen (14, 24—27). Diese hochgespannte Hoffnung zerbrach ihm mit dem asdodensichen Bündnis. Wie erschüttert er damals war, zeigt uns der Spruch gegen Jerusalem in der Sammlung der Völkerreden (c. 22).

3. Damascus und Ephraim. c. 17.

a) Damascus. v. 1—8.

1a *Schicksalsspruch über Damascus.*

1b *Schau, Damásk muß verschwinden als Stadt, und wird* ʿ*statt der Stadt*ʾ[a] *zum Trümmerfeld werden;*

2 ʿ*Seiner Städte*ʾ[b] *Öden verfallen den Herden, die lagern und niemand schreckt sie.*

3 *Und Ephraims Bollwerk, das Reich von Damask und der Rest Arams, geht zur Rüste;* ʿ*So wirds*ʾ[c] *mit Israels Ehre geschehn, ist der Ausspruch Jahves der Heere.*

[4 *Und selbigen Tags wird gering Jakobs Ruhm, und das Fett seines Fleisches wird mager.*]

5 *Und es wird, wie wenn sammelt* ʿ*der Schnitter*ʾ[d] *den Halm und sein Arm abschneidet die Ähren,*
Wie beim Ährensammler im Rephaimtal, ʿ*oder wenn man Ölbäume klopft*ʾ[e].

6 *Und es bleiben*ᵀ[e] *der Beeren zwei oder drei als Nachlese droben im Wipfel,*
Vier, fünf im Gezweig ʿ*des Fruchtbaums*ʾ[f] *— so spricht Jahve, der Israels Gott.*

7 *Selbiges Tags blickt der Mensch auf seinen Schöpfer, und seine Augen schauen nach dem Heiligen Israels.* 8 *Er blickt nicht mehr auf*ᵀ[g] *das Werk seiner Hände und schaut nicht mehr an, was seine Finger bereitet*ᵀ[h].

a) l prb מֵעִיר pr מִעִי. — b) l עֲרִיהָ pr עֲרֵי עֲרֹעֵר. — c) l prb כֵּן כְּבוֹד et יְהֻדָּה. — d) l קֹצֵר pr קְצִיר. — e) trsp זֵרֹחַ אוֹ כְּנָקֵף sic (cf. 𝔊 ἢ ὡς ῥωγες ελαιας) post v. 5. — f) l בְּסַעֲפֵי הַפְּרִיָּה. — g) del הַמִּזְבְּחוֹת. — h) del הָאֲשֵׁרִים וְהַחַמָּנִים.

In der Gruppe der Völkersprüche nimmt das Damascusstück eine besondere Stelle ein. Während sie, soweit echt, durchweg der zweiten Periode Jesaias (c. 721—710) zugehören, steht hier ein Denkmal aus Jesaias Frühzeit vor uns; denn Damascus als Königreich (v. 3) ist i. J. 732 zugrunde gegangen. Da mit Damascus Ephraim eng verbunden ist (v. 3), so haben wir an die Zeit des syrisch-ephraimäischen Bündnisses zu denken, das während der Regierungszeit Pekachs (735—732) bestand. Unser Stück ist also jünger als c. 9, 7—10, 4, wo Aram und Ephraim noch als Feinde erscheinen; jünger auch (gg Du) als die Begegnung Jesaias mit Achaz (c. 7), bei der Damascus und Ephraim noch unerschüttert zu stehen scheinen (cf. 8, 1—4 Gu Kg). Jesaias hat in erster Linie Damascus im Auge, wozu Ephraim mehr als Anhängsel erscheint. Das führt auf die Zeit nach 734, als Ephraim die nördlichen und östlichen Distrikte durch Tiglatpilesar III. verlor (2 Reg 15, 29). Wahrscheinlich steht Damascus kurz vor seinem Fall, der nach hartnäckiger Belagerung durch Tiglatpilesar erfolgte. Damit fällt auch das Bollwerk Ephraims dahin (v. 3), und Ephraims Schicksal ist besiegelt (v. 9—11). Nicht ganz leicht ist es, den ursprünglichen Umfang und die strophische Gliederung zu bestimmen. Sicher gehört v. 1—6 zusammen, wo man seit Duhm zwei Strophen (v. 1—3. 4—6) mit Recht annimmt. Freilich besteht keine Einhelligkeit über das Versmaß. Duhm nimmt in jeder Strophe (v. 1—3. 4—6) neun Dreier an, also je 27 Hebungen. Das erfordert freilich mehrere stärkere Eingriffe, und doch gelingt es ihm nicht, v. 5—6 in Dreier aufzulösen. Viel wahrscheinlicher ist es mir, daß jede der beiden Strophen vier Siebener enthält, was in der Auslegung begründet werden soll. Duhm stellt zu v. 1—3. 4—6 auch v. 9—11 als dritte Strophe mit gleichem Versmaß; indessen empfiehlt es sich, dieses schwierige Stück, zumal bei seiner Textbeschaffenheit, für sich zu behandeln; auch der Einsatz v. 7f. läßt v. 1—6 gegenüber v. 9—11 als Ganzes erscheinen. — v. 1. Wenn die Hauptstadt Damascus, nicht das Land Aram neben den andern Ländern (14, 28. 15, 1. 18, 1. 19, 1) als Gegenstand des Spruches erscheint, so wird mit ihrem Schicksal, das sich soeben gestaltet, das Schicksal des ganzen Landes als besiegelt gedacht. In מוּסָר (*pt. Hoph.*) ist Subjekt und Prädicat des Satzes enthalten, dessen Objekt Damascus ist: „Man läßt weichen Damascus“ (Bhl), so daß man nicht מוּסָרָה lesen darf. Damascus hört auf, als Stadt (מֵעִיר) zu bestehen; wörtlich gefaßt, muß es „aus dem Stadtbegriff“ verschwinden. Ist דַּמֶּשֶׂק in v. 1^{ba} Objekt, so in v. 1$^{b\beta}$ Subjekt (והיתה) mit מפלה als Prädicatsnamen, falls man nicht מפלה als Subjekt fassen will: „Es entsteht ein Getrümmer.“ Dunkel ist מֵעִי, das sonst nicht vorkommt. Als Synonym von עִי „Trümmer“ (Mi 1, 6. 3, 12 u. ö.) ergäbe מעי מַפָּלָה einen Pleonasmus; besser sieht man daher מעי als Verschreibung für מֵעִיר (cf. 𝔗) an (Lagarde, Semitica 29), aber nicht als Dittographie zu v. 1$^{b\alpha}$, sondern als rechtmäßig wiederholten Begriff: „aus einer Stadt“ wird es ein Trümmerhaufen. Bald nach Salomo war Damascus die stärkste Macht Syriens geworden, die den Assyrern durch zwei Jahrhunderte viel Kopfzerbrechen verursacht hatte. Nun endlich soll das Bollwerk für immer fallen.

— v. 2. „Die Einöden (v. 9 cf. 6, 12) der Städte von Aroer“ sind dunkel. Denn עֲרֹעֵר (= *ʿarôʿir*), vielleicht von a. *ʿarʿar* „Wacholderstrauch“, vielleicht auch von עָרָעָר „entblößt“ (ψ 102, 18), als *Pluralis fractus* gebildet, ist selbst Stadtname, nicht Landschaft. Von den bekannten Aroer liegt eins in Judäa (1 Sam 30, 28), eins in Moab (Num 32, 34), eins in Ammon (Jos 13, 25. Jud 11, 33), keins in Aram. Auch erwartet man nicht, Damascus durch עֲרֹעֵר erklärt zu sehen. 𝔊 *καταλελίμμενη εἰς τὸν αἰῶνα* hat עֲדֵי עַד (cf. 26, 4) für ערער gelesen, ערי aber weggelassen: „Einöden auf ewig gehören den Herden“, was freilich die Beziehung auf Damascus vermissen läßt, so daß wenigstens עֲזוּבַת עדי עד ל״ תִּהְיֶה „verlassen auf ewig, gehört es den Herden“ zu erwarten wäre. Einfacher ist es, עריהָ für ערי zu lesen (Q^{mg} *οι γ' καταλελιμμέναι πολεις*) und ערער als Verschreibung von לעדרים auszuscheiden, so daß „die Städte von Damascus“ die Tochterstädte im Lande sind, die gleichfalls veröden, so daß die Kleinviehherden (עֲדָרִים) auf den Trümmern herumklettern (cf. 5, 17), ohne daß jemand sie stört (וְאֵין מַחֲרִיד cf. Jer 7, 33. 30, 10. 46, 27. Mi 4, 4 u. ö.). — v. 3. Mit מִבְצַר אֶפְרַיִם „Bollwerk Ephraims“ neben Damascus und Aram ist nicht Samaria (Ges Hi Chey Gr), sondern die damascenische Macht selbst gemeint, hinter der sich Ephraim so oft gegenüber Assur versteckt hatte, besonders im neunten Jahrhundert, doch jetzt auch durch das zwischen Peḳach und Reṣon geschlossene Bündnis. Doch mit Damascus geht auch das aramäische Königtum (מַמְלָכָה) nach zweihundertjähriger Machtstellung unter. Und mit der Hauptstadt fällt das aramäische Land. „Der Rest von Aram (שְׁאָר אֲרָם)“ ist neben der Hauptstadt „ganz Aram“, das damals gegenüber dem neunten Jahrhundert (cf. 1 Reg 20. 22) nur noch ein schwacher Rest war. Der letzte Siebener der Strophe (v. 3^{b}) setzt voraus, daß die israelitische Herrlichkeit (כְּבוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) bereits zugrunde gegangen ist, worin nun die Aramäer folgen sollen. Indessen war es mit der israelitischen „Herrlichkeit“ nach d. J. 734 (2 Reg 15, 29) zwar gründlich vorbei, doch blieb ein Restkönigreich noch bestehen, während das Königreich Damascus gänzlich verschwinden soll. Auch erwartet man in prophetischer Logik weniger die Formel: „Wie Israel, so Damascus“ als umgekehrt: „Wie Damascus, so Israel“, denn auf Israel liegt immer der Hauptnachdruck. Endlich paßt es nicht, daß das plastische Bild von Arams Sturz durch das noch gar nicht geschilderte Schicksal Israels verdeutlicht werden soll. Da bei Entfernung von v. 3^{bα} (Bhl) der Siebener gestört wird, lese man כֵּן כְּבוֹד ⋯ יהיה. „So wirds mit der Herrlichkeit der Israeliten“, unter der man Aram selbst als מִבְצַר אֶפְרַיִם zu verstehen hat. Dann steht Arams Schicksal im Vordergrunde, was ganz sinngemäß ist. Mit den letzten Worten (cf. v. 6) wird der ganze Spruch als göttliche Offenbarung bezeichnet. — v. 4. Während die erste Strophe vier Siebener hat, enthält die zweite (v. 4—6) jetzt fünf, was auffällig ist. Nun ist כְּבוֹד יַעֲקֹב augenscheinlich mit Rücksicht auf v. 3^{b} ״ יש ככבוד ב״ im jetzt vorliegenden Wortlaut geschrieben, der uns Zweifel erregt hat. Auch ist der Vergleich Jakobs mit einem wohlbeleibten Manne (מְשֻׁמָּן בְּשָׂרוֹ) inmitten der Landschaftsbilder sonderbar; dazu konnte man das Nordreich nach dem Aderlaß von

734 v. Chr. schwerlich noch wohlbeleibt nennen; auch braucht Jesaia משמן und רזון nicht vom Leibe, sondern vom Gefilde (10, 16). Das alles spricht für Ausscheidung von v. 4. Der Diaskeuast vermißte hinter v. 3 eine Schilderung von Jakobs Schicksal, während es sich zunächst nur um Aram handelt, und schob v. 4 darum ein. Jakob (יעקב) wie v. 3 בני ישראל bezieht sich auf das Nordreich (cf. 9, 7), dessen Fett bald ausgesogen werden soll, was in Wirklichkeit längst geschehen war. Zu 3. *m. sg. Impf. Qal* יֵהַל cf. G.K.[28] § 67[g]; zu √רזה am. *r'zâ* a. *radîja* „mager werden" cf. 10, 16. Mi 6, 10. ψ 106, 15. Num 13, 20. Ez 34, 20. — v. 5. Die zweite Strophe (v. 5f.) hat das Schicksal sowohl von Aram als von Nordisrael (v. 3) im Auge. Subjekt ist קָצִיר, das aber nicht „Schnitter" (gg Qi Del) bedeutet, sondern „Ernte"; die Nominalform *qâṣîr*, *ḥārîš*, *'āsîph*, *bāṣîr*, steht bei landwirtschaftlichen Tätigkeiten. Doch die Übersetzung „wie man Halme als Ernte sammelt" ist schon wegen der folgenden Suffixform זְרֹעוֹ unmöglich, weshalb קֹצֵר „Schnitter" für קציר zu lesen ist. Der Schnitter, der über den Halm (קָמָה) kommt, ist ein Bild des assyrischen Eroberers. Gegenüber dem stehenden Halm (קָמָה) sind שִׁבֳּלִים die hangenden, schweren „Ähren" (am. *š'baltâ* a. *sunbula*^{tun} ass. *šubultu*), „Ähre" von √שבל „herabhangen". Sie werden, wie ägyptische Abbildungen zeigen, ziemlich hoch über dem Boden abgeschnitten, so daß die Stoppeln recht lang sind. Hinter dem „Schnitter" (קֹצֵר) geht der Ährensammler (מְלַקֵּט) her, der die fallenden Halme zusammenrafft. Das Rephaimtal (עֵמֶק רְפָאִים) ist als breites, bequemes Erntefeld zur Veranschaulichung gewählt. עֵמֶק ist stets eine Ebene, keine Schlucht; die „Riesenebene" (Jos 15, 8. 18, 16. 2 Sam 5, 18. 22. 23, 13) vielleicht sogenannt wegen der reichen paläolithischen, an die vorgeschichtliche „Riesenzeit" gemahnenden Funde, ist das fruchtbare Gefilde südlich von Jerusalem, westlich entlang dem Wege nach Betlehem (cf. Jos. a. 7, 12, 4), wo Truppen aufmarschieren konnten (2 Sam 5, 18). Dem Jerusalemer mußte das aramäische Kriegserntefeld durch ein geläufiges Bild verdeutlicht werden. Für רְפָאִים an אפרים (Ma) zu denken, geht schon wegen der Vielzahl der Täler Ephraims nicht. — v. 6. Dem Bilde des Schnitters folgt das des Olivenklopfers (נקף זית). Hinter v. 5, als Schluß des Siebeners, muß nämlich aus v. 6 כְּנֹקֵף זַיִת [או] eingefügt werden; denn עֹלְלוֹת „Nachlese" kommt nie beim קציר, der Kornernte, sondern nur beim בָּצִיר, der „Beerenernte", vor (24, 13. Jud 8, 2. Jer 49, 9. Ob 5. Mi 7, 1), so daß dies neue Bild durch זַיִת נֹקֵף eingeleitet sein muß. Beim Ölbaum, der noch heute gerade im Umkreis der Rephaimebene, besonders bei *bèt gâlâ* in größten Beständen wächst, sind mit עֹלְלוֹת die nachgebliebenen Oliven gemeint. In נֹקֵף liegt vielleicht kein Substantivum vor (doch cf. 24, 13), sondern wegen מְלַקֵּט ein Participium, das vor folgender Haupttonsilbe (*zait*) barytoniert ist (cf. Gen 9, 24 *wajjiqeṣ nô^{a}ḥ*). Vor זית כנקף ist aber mit 𝔊 ἢ ὡς 𝔔. ℭℓ. ein או einzufügen. Das Suffix in וְנָשְׁאַר־בּוֹ bezieht sich auf זית; zur Konstruktion des Prädicats in der masculinischen Singularform vor femininem Plural als Subjekt cf. G.K.[28] § 145, 7, obwohl עֹלְלוֹת auch Objekt zu נִשְׁאַר sein könnte. Gegenüber der Kornernte erfolgte die Olivenernte im Spätherbst.

Sie ist so gründlich gedacht, daß hoch oben im Ölbaumwipfel (אָמִיר) nur noch zwei, drei Beeren (גֶּרֶגֶר cf. a. *gargar* „Bohne“) übrig sind, in den Zweigen noch vier bis fünf. Für „סעפיה פ ist mit Hitzig zu lesen בְּסַעֲפֵי הַפְּרִיָה „in den Zweigen (27, 10) des Fruchtbaums“. Der Ton liegt auf der rücksichtslosen Ausbeutung, die gerade durch die paar Beeren besonders anschaulich wird, nicht auf der Erhaltung eines wenn auch noch so schwachen Restbestandes (gg Mow), da der jesaianische Restgedanke an Juda, nicht an Ephraim oder Aram anknüpft. Für die Schlußformel, die metrisch mit יהוה אלהי ישראל wohl lesbar ist, ist vielleicht wieder (cf. v. 3) יהוה צבאות zu lesen (Du Ma), wobei נאם einen Hauptton bekommen muß. — v. 7 f. Diese Verse stehen außerhalb des Strophenbaus. Sie bringen als Hauptgedanken die Umkehr des Menschen (האדם) vom Heidentum zu Jahve, wobei im Zwielicht bleibt, ob האדם der Mensch überhaupt oder der Israelit ist. Mit Du Ma Di-Ki Gr Bhl Schm hat man einen späteren Zusatz auf Grund jesaianischer Reminiscenzen (2, 8. 5, 24. 31, 1) anzunehmen. Die blasse Zeitbestimmung ביום ההוא (cf. v. 4) ist bei den Ergänzern beliebt. Der Schöpfer des Menschen (עֹשֵׂהוּ cf. 27, 11. 51, 13. 54, 5) ist mit dem Heiligen Israels identisch. In tiefster Not blickt der Mensch wieder nach ihm hin. — v. 8. Der Gegensatz zu Jahve ist in der jetzigen Textgestalt undeutlich. Denn v. 8[a] sind die Altäre genannt, v. 8[b] האשרים והחמנים, also Kultbilder. Wahrscheinlich sind sowohl die Altäre (המזבחות) wie האשרים והחמנים (27, 9) ein Zusatz (Stade in ZAW 3, 10 ff.). Die אֲשֵׁרָה ist eigentlich eine amoritische Göttin, im Gesamtkreis der Amoriter verbreitet, wie *ʿAbd- aširti* in der Amarnazeit, sowie babylonisches *Aširtu* lehren, aber mit der kanaanäischen עַשְׁתָּרֶת verwachsen; ihr Symbol ist der heilige Baum, der hier gemeint ist. Der חַמָּן ist vom phönicischen אֵל חַמָּן und בַּעַל חַמָּן (Lidzbarski, Epigraphik S. 239, 276. Baethgen, Beiträge S. 25 ff. Lagrange, Etudes[2] S. 86 ff.) unzertrennlich. Schwerlich ist dabei an √חמם „heiß sein“ zu denken, als hänge der Baal mit Sonne (24, 23. 30, 26 חַמָּה) oder Glut (ψ 19, 7) zusammen; eher darf man an √חמה am. *ḥ'mâ* a. *ḥamâ* „schützen“ erinnern, so daß חַמָּן von √חמה wie קָצִין (1, 10) von √קצה als Adjektivbildung zu beurteilen ist, wobei es sich um einen „Schutz“gott handelt, dessen Symbol Steinsäulen sind, die am (Lev 26, 30. Ez 6, 6) oder auf dem Altare (2 Chr 34, 4) stehen und abgeschlagen werden können. Die חַמָּנִים, stets im Plural, verbinden sich also mit dem kanaanäischen Kult; vor Hesekiel (Ez 6, 6) werden sie nicht genannt. Gepaart mit den אֲשֵׁרִים (27, 9) kommen sie vor der Chronik (2 Chr 34, 7) nicht vor. Nach Entfernung von המזבחות und האשרים והחמנים hat man מעשה ידיו und אשר עשו אצבעתיו (cf. 2, 8) auf Götzenbilder im Gegensatz zu Jahve zu deuten.

b) Ephraim. c. 17, 9—11.

[9] *Einst gleichen die Festungen ʿdein'*[a] *der Öde ʿder Chivviter und Amoriter'*[b],
Die sie ließen den Israeliten zurück, und es bleibt eine Wüstenei.

10 *Weil du vergaßest den Gott deiner Hilfe,* *nicht gedachtest des Felsens deiner Stärke,*
Drum pflanzest du Pflanzungen Fremder, *und Reben des Ausländers ʿsteckst duʾ[c].*

11 *Magst ʿam Tagʾ[d] deine Pflanzung du hegen* *und am Morgen blühn lassen die Saat:*
Die Ernte am Wehtag ʿverwehtʾ[e], *und ʿdir bleibtʾ[f] bitterer Schmerz.*

a) 𝔊 *αἱ πόλεις σου* = עָרֶיךָ [מעוז]. — b) l c 𝔊 *οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ εὐαῖοι* = הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי. — c) l prb [ברום] תְּזָרְעִי. — d) l בְּיוֹם. — e) l נַד. — f) ins לְבָנֶיךָ post כאב אנוש cf. 𝔊 *τοῖς υἱοῖς σου* = לבניך.

Nach Duhm, dem Gray folgt, liegt in v. 9—11 die dritte Strophe zu v. 1—3. 4—6 vor. Doch wie sich seine metrische Einteilung in neun dreihebige Stichen dort nicht bewährt, so muß er in v. 9—11 tiefere Eingriffe vornehmen, wodurch seine Auffassung in Frage gestellt wird. In v. 9 könnte man bei Ausscheidung von ביום ההוא zwei Siebener erkennen, deren erster mit והאמיר schließt, so daß hier metrischer Zusammenhang mit v. 1—3. [4.] 5 f. möglich wäre. Doch v. 10 f. liegen Doppeldreier zugrunde, so daß auch die Zusammengehörigkeit von v. 9 mit v. 10 f. nicht sicher ist. Vorsichtiger ist es, auf Klarstellung des strophischen Verhältnisses zu verzichten. Gemeinsam ist bei den Fragmenten die Anrede an eine weibliche Gestalt, aber auch nur nach 𝔊, wo עָרֶיךָ [מעוֻזֶּךָ] für ערי מעוז 𝔐 gelesen ist, vermutlich mit Recht. Angeredet ist bestimmt nicht Damascus, da nach v. 10 Jahve als angestammter Gott gemeint ist, sondern entweder Samaria oder die „Jungfrau Israel“ (cf. Am 5, 3). Mit der fremden Kultur (v. 10) ist aber wahrscheinlich auf die syrisch-ephraimäischen Beziehungen angespielt, so daß zeitlich die Verse mit v. 1—6 zusammengehören. Der Text ist voll Schwierigkeiten, so daß der Sinn oft ertastet werden muß. — v. 9. Ohne das oft sekundäre ביום ההוא entsteht ein Siebener. Da das Suffix in ערי מעוז, auf v. 7 f. (האדם) bezogen, keinen Sinn gibt, auf v. 4—6 bezogen, ohne Anhaltspunkt ist, könnte durch v. 7 f. ein zu v. 9 gehöriges Fragment verdrängt worden sein. Auch wenn man עָרֶיךָ מָעֻזֶּךָ nach 𝔊 vorzieht, muß vorher die Angeredete eingeführt gewesen sein, woraus der fragmentarische Charakter von v. 9 hervorgeht. מעוז wird, nach v. 10 מָעֻזֶּךָ zu schließen, von √עזז „stark sein“, nicht von √עוז, „Zuflucht suchen“ herkommen; sachlich wäre beides möglich. Die Festungen des Landes, nunmehr also Nordisraels, werden den aramäischen Städten (v. 1 f.) gleichen. Wie sie dort עֲזוּבוֹת sind (v. 2), so entsteht hier eine עֲזוּבָה (6, 12). Das Wortpaar החרש והאמיר kann zur Not als „Wald“ (ass. *ḫuršu* „Wald“) und „Wipfel“ (v. 6) gedeutet werden. Doch ist 𝔊 *οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι*, also הָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי in umgedrehter Stellung, so unerfindlich, daß diese Lesart den Vorzug verdient (Houb Lw Mich), was meist anerkannt wird. Gemeint sind die vorisraelitischen Eroberer des Landes, nicht die autochthonen Kanaanäer. Die Amoriter sehen wir seit der Amarnazeit von der Libanongegend aus vorrücken; zur Mosezeit haben sie das Herz Palästinas, des spätern Ephraim, besetzt, aus dem sie seit Josua allmählich verdrängt werden. Die Chivviter begegnen uns Jos 9, 7 J in Gibeon, Gen 34, 2 P in Sichem; freilich scheint Gen 34, 2 הַחִתִּי (𝔊 dnp *Χετταῖος*) ursprünglich zu sein. Daß Jesaia

mit dem Namenpaar auf elohistische, nicht auf jahvistische Überlieferung zurückweise (GBÜ 157 f.), läßt sich nicht festhalten, da J sowohl Amoriter (Jud 1, 34 f.) wie Chivviter (Jos 9, 7) zu kennen scheint, während E die Chivviter vielleicht nicht erwähnt. E. Meyer, Israeliten S. 336 will חֹרִי „Choriter" für חרש lesen; doch ist der Choritername in biblischer Überlieferung nicht im Gebiete Josephs nachweisbar. Der folgende Relativsatz, wieder ein Siebener, zeigt die Israeliten als Eroberer des amoritischen und chivvitischen Gebietes, was sie zu Josuas Zeit waren. In einer Anrede an Israel, also bei der Lesart מֵעֲנֵךְ, fällt die Bezeichnung בני ישראל auf. Dieser Siebener könnte ein Zusatz sein (Du Ma Bhl), aber nicht aus metrischen Gründen und nicht mit Notwendigkeit. Durch das Prädikat עזבו wird als ursprüngliches Subjekt הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי vorausgesetzt (Ma). — v. 10. Nun treten Doppeldreier auf. v. 10^a wird von Ma gestrichen, von Del Du Bhl als Begründung von v. 9 genommen. Besser faßt man v. 10^a als begründenden Vordersatz zu v. 10^b (Di-Ki), weil dann in v. 10^{ab} || 11^{ab} zwei auch logisch parallele Verspaare entstehen, was bei der Fassung von v. 10^b. 11^a als konzessiver Vordersätze zu v. 11^b (Du Ma) verloren geht. Zu v. 10^a hat Marti manche Parallelen aus der Psalmensprache beigebracht, die doch die Unechtheit bei Jesaia nicht beweisen können (ψ 50, 22. 18, 47. 25, 5 usw. — 31, 3. 71, 3). Zu שכח mit Jahve als Objekt führt Marti selbst Hos 2, 15. 8, 14. 13, 6 aus altem Sprachgut an. Wer ישעיהו hieß, konnte Jahve gewiß als אלהי ישע bezeichnen (cf. 2 Sam 23, 5. Mi 7, 7). Auch צור „Fels" ist altertümlicher Gottesname (30, 29. 44, 8. 2 Sam 22, 32. 23, 3); im Unterschiede von צֹר „Stein" (Ex 4, 25. Jos 5, 2 f. Ez 3, 9 צרר) ist צור immer der gewachsene Fels in seiner Naturgestalt, damit Bild höchsten Alters (26, 4) und höchster Dauer; der צור מעז steht den ערי מעוז (v. 9) gegenüber. Weil Israel den wahren Gott verlassen hat, wendet es sich dem Kult der Fremde zu (v. 10^b). Das ist eine Logik, die sich zu allen Zeiten bewährt; denn wo der Glaube fehlt, wuchert notwendig der Aberglaube auf. Nicht leicht zu erkennen ist freilich, an welche Art Pflanzung (*cultura*) in v. 10^b gedacht ist. Die *crux* liegt in נטעי נעמנים „Pflanzungen der Lieblinge". Neben singularischem זָר fällt der Plural נעמנים auf, so daß die Genitivverbindung wohl nur den *Status constructus* pluralisieren soll (cf. ψ 29, 1 בני אלים für בני אל). Indessen wird durch נטעי נעמנים der Doppeldreier metrisch überlastet, so daß für das dreisilbige *naʿmânîm* ein zweisilbiges Wort zu lesen ist. 𝔊 *φύτευμα ἄπιστον* || *σπέρμα ἄπιστον* ist schwer nachzuprüfen, da die 𝔊-Wörter *ἄπιστος ἀπιστία ἀπιστεῖν* nirgends ein hebräisches Äquivalent aufweisen. Doch scheint, da mit *ἄπιστον* sowohl נעמנים wie זר „Fremdling" übersetzt ist, in beiden Begriffen das „Heidnische" als das Ungläubige ausgedrückt zu sein, so daß man für נעמנים" auf נטעי עַמִּים „Pflanzungen der Heiden" (Hos 9, 1 cf. Num 23, 9) geführt würde. Es könnte dann in נטעי נעמנים das doppelte נ eine Klammer sein, die zwei Lesarten, נטעי עַמִּים und נְטָעִים, freistellen wollte, von denen 𝔊 die erste voraussetzt. Indessen verdient Ewalds Meinung noch immer höchste Beachtung, wonach in נעמן, wie für נעמנים metrisch erforderlich ist, eine Gott-

heit steckt. Er denkt an den „lieblichen“ Adonis, den freilich in Phönicien (אדוני), nicht in Syrien beheimateten jungen Gott (Baudissin, Adonis und Eschmun S. 87), der aber ebenso früh nach Syrien wie nach Griechenland, wo ihn Sappho kennt, gewandert sein mag, da die phönicisch-syrischen Beziehungen sehr eng waren, wie schon die altphönicischen Inschriften in Syrien zeigen. Daß Adonis den Namen נעמן, der „Liebliche“ trug, ist freilich nicht nachweisbar; für Ewalds Meinung kann aber angeführt werden das Bild der Pflanzungen (v. 10b. 11a), das auf die Adonisgärtchen (*Ἀδώνιδος κῆποι* cf. Sulz in Aggelos 2 (1926) anspielen könnte, von denen die griechische Literatur seit Plato (Phaedr 276b cf. Throphrast, Hist. pl. VI, 7, 3) zu berichten weiß. Sie waren ein Bild des rasch erblühenden und rasch verblühenden Pflanzenlebens, das Tod und Auferstehung des dem Osiris, Tammuz und Attis verwandten jungen Gottes verbildlichte (cf. Lag Di-Ki Du Bhl). Während die Pflanzenart der נְטָעִים unbestimmt bleibt, ist זְמֹרַת זָר die ausländische Weinranke, vielleicht damascenischer Herkunft. Statt תּוֹדֶעֶנּוּ, das eine nicht nachweisbare Konstruktion von זרע mit doppeltem Accusativ voraussetzt, empfiehlt es sich, mit Buhl תְּזָרְעֶן ו״ zu lesen, so daß man ו zum folgenden ביום zieht. — v. 11. Wie v. 10a Vordersatz zu v. 10b, so ist v. 11a Vordersatz zu v. 11b, und zwar koncessiv zu fassen. Man kann fragen, ob nicht in ביום || בבקר die Zeitbestimmung für den Hauptsatz steckt, so daß בְּיוֹם und בַּבֹּקֶר im Konstructusverhältnis zu den folgenden Nominalsätzen stünde: „Am Tag, wo du hegst . . . am Morgen, wo du blühn läßt“. Indessen hat der Nachsatz (v. 11b) in בְּיוֹם נְחֻלָּה seine eigene Zeitbestimmung. Also wird man lesen בַּיּוֹם und בַּבֹּקֶר mit distributivem Sinn: „Magst du des Tages hegen . . . des Morgens blühn lassen“. In שִׂגְשֵׂג liegt eher eine Wurzel √שׂוג (cf. Ct 7, 3) = √סוג „zäunen“ (Ges Del Di-Ki Ma), als eine Wurzel √שׂגא „groß sein“ (Rabb Vtr Brd Du Bhl) vor, da von ל״ה eine Pilpelform unerweislich ist. Die „Umhegung“ bedeutet aber ein „hegen“ im Sinne der Pflege. Der Pflege am Tage scheint das Aufblühen der Pflanzung — הִפְרִיחַ „zur Blüte bringen“ — am folgenden Morgen zu entsprechen; dennoch kommt der Tag, wo alles verweht. Unter קָצִיר kann die Weinernte (cf. זמרה) begriffen sein (18, 5), aber nicht unter בָּצִיר die Kornernte. Da נֵד „Wall“ (Ex 15, 8. Jos 3, 13. 16) keinen Sinn ergibt (gg Del), wird נָד von √נוד oder besser נַד (Ma) von √נדד „verflattern“ zu lesen sein. Mit 𝔊𝔗 [קציר] עַד (Bhl) ist der Untergang der Ernte, auf den es doch ankommt, nicht genug betont. Die Ernte verweht, als man sie einheimsen will. Mit נַחֲלָה ist hier nicht das „Erbe“ (cf. 𝔊) gemeint, sondern ein substantiviertes *Pt. Niph.* „Weh“ von √חלה „krank sein“ (cf. Jer 14, 17. 30, 12. Nah 3, 19), man müßte denn ein entstelltes Wort annehmen wie ביום חַלֶּלֶה „am Tage ihrer (sc. קציר) Beschneidung (cf. Dt 20, 6. 28, 30)“. Ist נַחֲלָה „Weh“ in Ordnung, so ist, falls auf den Adoniskult angespielt wird (Du Gr), an die Wunden des Adonis zu denken, denen er im Sommer erliegt, womit die Blütenpracht verwelkt. Das letzte Glied כְּאֵב אָנוּשׁ „bittrer Schmerz“ (cf. Jer 30, 15) wird gewöhnlich als zweiter Genitiv von יוֹם abhängig gemacht. Doch hat 𝔊 (*ὡς πατὴρ ἀνθρώπου* [= כְּאַב אֱנוֹשׁ sic]

κληρώσῃ) τοῖς υἱοῖς σου ein לבניך hinzugesetzt, was Duhm geistvoll als לְפָנֶיךָ „vor dir“ deutet: „Bittrer Schmerz bleibt dir übrig“. Das gibt zugleich mit der Herstellung des erwarteten Doppeldreiers einen guten Sinn. Adonis stirbt, die Ernte verweht, Israel kann in bitterem Schmerz die Totenklage singen, so wie zu Hesekiels Zeit die Frauen Jerusalems den Tammuz beweinen (Ez 8, 14), der ein Vetter von Adonis ist. Marti sieht 18, 5 f. als ursprünglichen Schluß von 17, 9—11 an, was verkehrt ist; denn hinter 18, 1—4 ist v. 5 f. unentbehrlich; 17, 10 f. aber ist ein abgeschlossenes Ganzes, besonders wenn Blüte, Tod und Beweinung des Adonis durch die Bilder angedeutet sind.

c) Das Völkermeer. c. 17, 12—14.

12 *Hei! Ein Sturm von vielen Nationen,* *wie Meeressturm herstürmend,*
Und Gebraus von ʿmächtigen' [a] *Völkern,* *wie Wasserbrausen* T [a] *erbrausend!*

13 T [b] *ʿDoch Jahve schilt'* [c] *dawider:* *Da flieht er fernhin, gejagt*
Wie Spreu der Berge im Winde, *wie Räderpflanzen im Sturm.*

14 *Zur Abendzeit war Schrecken,* *vor dem Morgen ist er dahin;*
Das ist unsrer Plünderer Schicksal, *das ist das Los ʿunsrer Räuber'* [d].

a) trsp כבירים post לאמים. — b) del v. 13[aα] c 8 Mss ⊜. — c) ins ויהוה גָּעַר. — d) l בזזינו [כ dupl].

Dieses Stück, das metrisch drei dreihebige Vierzeiler aufweist, hat keinen Anschluß nach rückwärts (gg Hi Co Del Chey); denn nicht von Damascus und Ephraim ist die Rede, sondern von vielen Völkern, die Juda bedrängen, wie aus dem Suffix in v. 14[b] hervorgeht. Da Angreifer und Angegriffene von v. 1—11 ganz verschieden sind, so kann man auch nicht einen plötzlichen Übergang von Drohung zu Verheißung annehmen (Del). Viel eher gehört das Stück sachlich mit c. 18 zusammen (Vtr Ew Di-Ki Du Bhl Kg). Hier wie dort atmen wir die Luft der Weltgeschichte, hier wie dort bricht die Hoffnung für das Gottesvolk durch. Die heranbrausende Völkermacht ist nicht das Pharaonenreich (gg Kg), sondern Assur, das mit seinen Hilfsvölkern gegen das Gottesvolk anstürmt und vernichtet wird (17, 12 ff. 18, 5 f.). Freilich bildet dichterisch c. 17, 12 ff. mit c. 18 schwerlich ein Ganzes (gg Du); denn c. 18 ist in sich völlig geschlossen (Lw Chey Ma) und wird durch c. 17, 12 ff. nicht eingeleitet. Aber thematisch und zeitlich gehören beide Stücke zusammen; es spricht daraus derselbe Geist, den wir in c. 8, 9 f. 10, 5—15. 14, 24—27 finden. Wenn nun c. 10. 14, 24—27 mit Sicherheit in Jesaias zweite Periode weist (721—710), in der er sich mit der Frage der Weltgeschichte auseinandersetzte, so werden wir c. 17, 12—14 derselben Zeit zuschreiben, nicht etwa Hizkias Spätzeit (gg Du Bhl Gr). Die Behauptung der Unechtheit (Stade in ZAW 3, 16. Gu Ma Mow) ist leer; die vielen Völker sind im assyrischen Heere zu suchen (cf. 22, 6 f.); die gedrungene Kraft der Sprache ist ganz jesaianisch. — v. 12. הוֹי „Ha“, „Hei“ ist hier wiederum kein Klagelaut (cf. 1, 24. 18, 1), sondern ein Ruf der Leidenschaft, hier nicht von Jahve, der v. 13 in dritter Person erscheint, sondern vom

Propheten (18, 1) ausgestoßen. Er schaut wie vom Leuchtturm auf dem Felsenriff Jerusalems hinaus ins brandende Meer der Völkerwelt, das nach dem Untergang Samarias an die Felsen Judäas schlägt, um auch sie zu verschlingen. Doch er jauchzt in der Gewißheit, daß Jahve seine Stadt nicht untergehen läßt (cf. 10, 27b—32. 14, 24—27). Die vielen Völker kehren bei Jesaia auch in andrer Rolle wieder. Nach Assurs Sturz werden sie frei (14, 24—27); am Ende der Tage kommen sie zur Erkenntnis des wahren Gottes (2, 2 ff.). Mit ימים werden die Gebiete des Weltmeeres bezeichnet (Gen 10, 10 P). Die Wiederholungen המון ··· כשאון ··· ישאון sowie שאון ··· כהמות ··· יהמיון malen das eintönige Brausen; die Vollform יֶהֱמָיוּן für יֶהֱמוּ ist besonders *in pausa* beliebt (G.K.[28] § 75a). Da die beiden Versglieder (v. 12a || v. 12b) parallel gebaut sind, so ist im zweiten Gliede בַּבִּירִים mit 𝔊 hinter לְאֻמִּים „mächtige Völker“ zu stellen (Du Bhl). Die Wurzeln √המה und √שאה sind synonym gebraucht. Das altertümliche לְאֻמִּים (Gen 25, 23. 27, 29 J) vom Segolatum לְאֹם (√לאם a. *la'ama* „sammeln“) wird besonders von Deuterojesaia und Psalter gebraucht, vom Gottesvolke (cf. 51, 4) kaum je. Auffällig ist das *Niphʿal* יִשָּׁאוּן, da das *Qal* bereits intransitiven Wert hat. Wahrscheinlich ist die Niphʿalform unecht; vielmehr ist das *Qal jiš'a[j]jûn* zu *jiš[š]a'ûn* entwickelt mit geschärftem *š* = שׁ. — v. 13. Der Anfang (v. 13aα) ist eine Variante von v. 12b, die in mehreren Handschriften und bei 𝔖 fehlt, also zu entfernen ist. Freilich ist v. 13aβ für einen Doppeldreier zu kurz; man wird, in der Bahn von Du [+ והוא נָעַר] und Ma [+ ויהוה הוא], am einfachsten וְיהוה נָעַר יִגְעַר בָּוֹ für וגער בו lesen, da Jahve als Subjekt vermutlich erwähnt war. Diesem Dreier schließt sich וְנָס מֵמֶרְחָק וְרֻדַּף (Du) als zweites Glied an, so daß וְרֻדַּף gegen den Accent vorauszunehmen ist. Das singularische Subjekt von נָס und רֻדַּף, auf das sich auch בּוֹ bezieht, ist das Völkermeer (המון || שאון), das gegen Jerusalem anstürmt. Das Verbum גער „schelten“ wird öfter vom Bedräuen des Meeres gebraucht (Nah 1, 4. ψ 106, 9); Gunkel, SchCh hat an den babylonischen Mythus vom Kampf der Gottheit mit dem Meerungeheuer erinnert, der dem Bilde zugrunde liegen mag. Doch wird die Beschwichtigung des Meeres hier nicht durch Vernichtung, sondern durch Bedrohung erreicht wie im Evangelium (גער = 𝔊 *ἐπιτιμᾶν* cf. Mc. 5, 39). Der Angreifer flieht zurück, weit weg (וְנָס מֵמֶרְחָק), woher er gekommen ist (5, 26), und wird von Jahves Sturmwind verfolgt (וְרֻדַּף). Der folgende Doppeldreier bringt zwei anschauliche Bilder. Der טֹל הָרִים „Spreu der Berge“, wobei 𝔊 *λικμώντων* = וֹרִים „Worfler“ für הָרִים las, stammt vom Getreide, das auf den Anhöhen gedroschen zu werden pflegte, um die übrigbleibende Spreu vom Winde (לִפְנֵי־רוּחַ) alsbald verwehen zu lassen. Das Parallelglied גַּלְגַּל „Rad“ ist dann schwerlich das abwärtsrollende Wagenrad, sondern wahrscheinlich die wilde Artischocke (Thomson, Land and Book I, 563 Bhl Du Ma), die sich im vertrockneten Zustande mit der Wurzel aus dem Boden löst, zusammenrollt und dann massenweise vor der Windsbraut (5, 28) hertanzt. — v. 14. Der Zeitpunkt der Katastrophe wird in der Nacht erwartet. Als der Tag sich neigt (לְעֵת עֶרֶב cf. Gen 8, 11), läßt der feindliche Ansturm für die Nacht Schlimmstes

befürchten, so daß im Gottesvolk Bestürzung (בַּלָּהָה) herrscht. Der Singular בַּלָּהָה findet sich nur hier, wo das Wort zuerst vorkommt; die spätere Sprache seit Hesekiel (Ez 26, 21. 27, 36. 28, 19) braucht den Plural. Die Wurzel √בלה ist wesensgleich mit der Wurzel √בהל. Doch in der Nacht, vor Morgenanbruch (בְּטֶרֶם בֹּקֶר sc. יְהִיֶה), vollzieht sich die Wendung; denn beim Hellwerden ist der Feind verschwunden. Der Nachsatz וְאֵינֶנּוּ ist durch ו *apodoseos* mit 20 Handschriften an den Vordersatz (בטרם בקר) anzuschließen. Die hastigen Sätze schildern die Hast der Wendung; mit der Kürze des Ausdrucks ist das göttliche Geheimnis gewahrt; wir bekommen Gottes Eingriff nicht zu sehen, sondern ahnen ihn in den Schauern der Nacht. Auch sonst hat Jesaia die Katastrophe, aus der Israels Rettung hervorsteigt, in der Nacht erwartet (9, 1 ff. 30, 27 ff. cf. 29, 7), wo niemand Gottes Werk belauschen kann; denn Gott will keinen menschlichen Zeugen oder Helfer haben. Der letzte Vers (v. 14^{b}) wird besser als Doppelzweier gelesen, der erregten Seele des Propheten entsprechend. Zum demonstrativen Subjekt זֶה cf. 14, 26 וזאת; zu √שסה cf. 10, 13 √שׁשׁה; zu √בוז cf. 10, 6; der Parallelismus zur Sprache des zehnten Kapitels (10, 5—15. 14, 24—27) ist nicht zu verkennen. Mit חֵלֶק ist eigentlich der zugemessene Anteil am Gemeindebesitz, mit גּוֹרָל das ihn bestimmende Los (cf. ψ 16, 5) gemeint. Das ל ist לְבֹזֵנוּ ist wohl Dittographie des vorhergehenden Buchstabens (Hi Di-Ki Bhl). Im Suffix der ersten Person klingt das Bewußtsein der Schicksalsgemeinschaft des Propheten mit seinem Volke durch. Das bestimmte Schicksal kommt von Jahve; felsenfest ist Jesaia vom künftigen Untergang Assurs überzeugt.

4. Das Pharaonenreich. c. 18—20.

a) Kusch. c. 18.

[1] *Ha, Land des Flügelgeschwirrs,*
ʿein Zugang'[a] *zu den Strömen von Kusch,*
[2] *Das zu Meere sendet Boten*
im Papyrusschiff übers Wasser:

Geht hin, schnellfüßige Boten
zum Volk, gereckt und blank,
Zur Nation, allüberall furchtbar,
zum Volk voll Kraft und Druck T[b].

[3] *All ihr Bewohner des Erdrunds*
und ʿall'[c] *ihr Siedler der Erde!*
Hißt man Bergsignal, so schaut!
Beim Posaunenstoß horcht auf!

[4] *Denn also sprach Jahve zu mir:*
Von meinem Ort ruhig blick' ich
Wie Strahlenglut beim Licht,
wie bei Ernteglut[d] *Taugewölk.*

[5] *Denn vor der Ernte, wenn Blüte fällt*
und Rispe zu reifender Beere wird
Und man schneitelt die Ranken mit Messern
und sprengt ʿdie Ruten'[d*] *hinweg:*

[6] *Da gibt man sie preis Bergvögeln zumal, dazu den Tieren des Landes;*
Die Vögel sommern und alles Getier des Lands überwintert darüber.

[7] *Jener Zeit bringt man Gabe zu Jahve der Heere* ‘*vom*’[e] *Volk, hochgewachsen und blank,*
[*Und der Nation, allüberall furchtbar, dem Volk voll Kraft und herrischem Druck,*][f]
Dessen Land zertrennen Ströme, zum Ort, da Jahve Zebaots Name T[e].

a) l מְעֻבָּר. — b) v. 2$^{b\beta}$ prb del. — c) l ″ וּבָל־שִׁכְנֵי א mt c. — d) 12 Mss 𝔊𝔙𝔖 בּוּם pr בחם. — d*) del ואת mt c. — e) l מֵעָם c 𝔊 ἐκ λαοῦ. — f) prb del. — g) del הר ציון mt c.

Diese herrliche Offenbarung gehört künstlerisch und prophetisch zum Schönsten und Tiefsten aus Jesaias Munde (cf. Bhl). In v. 1—5 haben wir fünf dreihebige Tetrasticha, in v. 6 f. wahrscheinlich zwei Siebenerpaare, wenn wir einige Verdoppelungen weglassen. Die Sprache ist andeutend und ahndevoll, aber keineswegs so undurchsichtig, daß der Sinn ihrer Bilder unverständlich bliebe. Die Anrede gilt den Kuschiten (v. 1), die sich durch Gesandte (v. 2) nach Jerusalem gewandt haben. Kusch ist seit dem ägyptischen Alten Reich (*k3s*) das Gebiet südlich von Assuan, oberhalb des ersten Kataraktes, mit unbestimmter Ausdehnung nach Süden; noch heute ist Assuan die Grenze gegen Nubien mit seiner unsemitischen Bevölkerung. Zur Zeit der starken Pharaonen aller drei Reichsperioden abhängig von Ägypten, hatte sich dieses Äthiopenland seit Anfang des letzten vorchristlichen Jahrtausends unter eigener, vielleicht vom Pharaonenhause abgezweigter Dynastie, mehr und mehr verselbständigt, war aber dauernd unter ägyptischem Kultureinfluß geblieben. Zu Ende des achten Jahrhunderts, also in Jesaias Zeit, stieß der Äthiope Pi‘anchi bis ins Delta vor (c. 720) und erlangte in dem zerrissenen Lande eine Art Oberherrschaft. Sein Bruder Shabako gewann die Pharaonenkrone als Begründer der äthiopischen 25. Dynastie. Das scheint c. 714 v. Chr. gewesen zu sein. Für Shabako (c. 714—700) sind 15 Jahre als Regierungsdauer überliefert (s. S. 7. 9); sein Neffe Tirhaka (37, 9), Pi‘anchis Sohn, bestieg nach Shabataka (c. 700—690) als dritter den Thron i. J. 690 v. Chr. Die äthiopische Dynastie verschwand i. J. 663, als Psammetik I eine neue, einheimische, an ihre Stelle setzte. Wenn wir für unser Stück den genaueren Zeitpunkt innerhalb der äthiopischen Periode ausfindig zu machen suchen, so spricht die ausführliche Schilderung des fremdartigen Volks, dessen Gesandte jetzt in Jerusalem sind, für sein erstes politisches Auftreten in der Geschichte Israels (cf. Kg). Eine längst bekannte Macht wäre nach Herkunft und Gestalt schwerlich so plastisch dargestellt worden; kein Nachbarvolk Israels wird ja von Jesaia mit entsprechenden Farben eingeführt. Dazu kommt, daß wir von Jesaia noch einen zweiten Spruch aus d. J. 711 haben, der Kusch mitbetrifft (c. 20). Hier sind die feierlichen Züge abgestreift; Ägypten samt Kusch geht ehrlos in die Verbannung; und wie gering Jesaia in Sanheribs Zeit (seit 705) die von den Äthiopen geleitete ägyptische Macht wertete, geht aus c. 30, 1 ff. 31, 1 ff. unwiderleglich hervor. Kann man sich vorstellen, daß c. 18 nach dem asdodensischen Aufstande (713—711) entstanden ist? Vielmehr ist die einzig denkbare Stellung des Kapitels zu Anfang der äthiopischen Periode (c. 714). Damals war, wie c. 10, 5 ff. 14, 24—27 uns zeigt, Jesaias Hoffnung auf Assurs Sturz durch Jahves wunderbares Eingreifen

aufs höchste gespannt. Die Rettung des Gottesvolkes, aber auch der Völkerwelt (10, 24—27), aus der assyrischen Zwingherrschaft schien der Verwirklichung nahe. Nur forderte der Glaube, daß man Jahve allein handeln lasse, ihm nicht die Arme stütze, da die Katastrophe Assurs Gottes, nicht der Menschen Sache war. Auf diesen Ton ist unsre ganze Weissagung gestimmt (cf. GBÜ 48 A. 3). — v. 1. Das leidenschaftliche הוֹי, hier im Munde des Propheten, kennen wir aus c. 1, 24. 17, 12. Ein Wehe über Kusch liegt nicht darin (gg Luther Beer in ZAWB 27, 28. Mow 46). Dunkel ist der Ausdruck אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם. Fest steht eine Wurzel √צלל am. *ṣal* a. *ṣalla* „klirren", verdoppelt in צֶלְצְלִים *cymbala* (2 Sam 6, 5) und צְלָצַל „surrendes Insekt" (Dt 28, 42); so daß man meist übersetzt: „Land des Flügelgeschwirrs" (cf. σ' ὁ ἦχος *πτερωτός* Del Du Ma Bhl) unter Verweis auf die insektenreiche Gegend des Nils, wobei Delitzsch an die *tzaltzâla*-Fliege Abessyniens erinnert. 𝔊 *οὐαὶ τῆς πλοίων πτ.* versteht unter צלצל Schiffe, was Ewald (Di-Ki) mit a *ṣulṣul*, einem Fahrzeug, stützen, was eher mit aeth. *ṣalāla* „schwimmen" (cf. *navis: natare*) zu stützen wäre. Dann hätte man an Doppelruderer (צלצל כְּנָפַיִם) zu denken. Aquila (α' *σκιὰ σκιὰ πτερύγων*) leitet צלצל von verdoppeltem צֵל am. *ṭellâ* a. *ṣill* „Schatten" ab, wonach mit 𝔖 *ṭ'lâlâ d'kanphê* einige „Schatten mit zwei Flügeln" d. i. „Doppelschatten" übersetzen. Dazu vergleicht man Strabo 2, 5, 37, der die Äthiopen *ἀμφίσκιοι* nennt, weil unter dem Äquator der Schatten bald von Norden, bald von Süden fällt. So geistvoll und ansprechend diese Erklärung ist, wird doch die Reduplication צלצל durch sie nicht begründet; auch liegt Kusch nördlich, nicht beiderseits des Äquators, wenn auch dunkle Kunde von einer Südzone mit doppeltem Schatten zu Jesaias Ohr gedrungen sein könnte. Volle Sicherheit ist also nicht erreichbar. Im zweiten Gliede befremdet die Angabe „jenseits (מֵעֵבֶר) der Ströme von Kusch", da das gemeinte Kusch doch nur an den Strömen von Kusch selbst liegen kann (cf. v. 2$^{b\beta}$ בָּזּוּ אַרְצוֹ). So ist vermutlich מְעֻבַר „Durchgang" zu den Strömen von Kusch zu lesen, sofern man durch Nubien oberhalb des ersten Kataraktes wirklich zu den großen Quellströmen des Nils, zu weißem und blauem Nil, sowie Atbara, gelangt, die wohl nach Kusch als dem südlichsten bekannten Lande (Gen 2, 11) genannt werden konnten. Der Entfernung des Relativsatzes (Gu Du Gr) widerstreitet das Metrum (Bhl), der Ersetzung durch v. 2$^{b\beta}$ (Ma) fehlt genügende Begründung. — v. 2. Das Participium הַשֹּׁלֵחַ knüpft, wie das Masculinum zeigt, an כּוּשׁ, nicht an ארץ an. Die Kuschiten senden צִירִים „Boten" (Prov 25, 13 u. ö.) auf dem Meere. Meer (יָם) und Wasserfläche (פְּנֵי־מָיִם) sind Parallelbegriffe. Da nun die „Wasserfläche" mit Papyrusnachen befahren wird, so ist das „Meer" vermutlich nicht das offne Mittelmeer, sondern der Nil, der ja auch im Arabischen *baḥr* „Meer" genannt wird. Die genannten Papyrusnachen (כְּלֵי־גֹמֶא α' *ἐν σκευεσι βιβλίου* σ' *δια σκευῶν παπυρίνων* cf. 35, 7. Ex 2, 3. 8, 11 von √גמא „schlürfen") sind leichte „Paddelboote" aus Papyrusrohr, die an den Katarakten auf dem Ufer vorbeigetragen wurden (Plin. H.N. 6, 22. 24. 7, 57. 13, 22 cf. Erman-Ranke, Ägypten^2 S. 572), deren meister-

hafte Handhabung den Kuschiten nachgerühmt wird. Sie sind von den Boten nilabwärts benutzt worden, bis der Landweg nach Jerusalem beginnt. Nach Winckler schlägt freilich Buhl (S. 232 A. 3) צִיִּים „Schiffe“ (33, 21. Ez 30, 9) für צִירִים vor (cf. Gr), desgleichen "כְּלֵי ג für "בכלי ג, so daß zwei gute Parallelglieder entstehen; er möchte bei ים an das Rote Meer denken, dessen palästinischer Hafen Elat zu Schiff von den Kuschiten erreicht werde (cf. Plin 6, 22). Da die Gesandten gleich darauf nicht צִירִים, sondern מַלְאָכִים heißen, hat diese Konjektur manches für sich. In jedem Fall sind die Boten nach Gebrauch ihrer Nachen in Jerusalem anwesend (Ew Del Du a), wo sie wahrscheinlich nach ihrer Audienz beim König von Jesaia angeredet werden. Veranschaulicht das erste Tetrastich das ferne, fremde Land durch bezeichnende Kulturbilder, so beschreibt das zweite das Kuschitenvolk mit ein paar scharfen Strichen. Mag der König mit den Gesandten verhandelt haben, Gott hat ein andres Wort für sie, das sie in ihr Land zurückeilen heißt; denn לכו steht für שובו (cf. Am 7, 12 Kg). Das heidnische Volk (גּוֹי cf. 14, 32) wird מְמֻשָׁךְ וּמוֹרָט genannt, wozu man Herodots Bemerkung (3, 20. 114) von den Äthiopen als den *μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων* mit Recht vergleicht, so daß מְמֻשָׁךְ „hochgewachsen“ (𝔊 *μετέωρος*) bedeutet. Schwieriger ist מוֹרָט, das nicht von √ירט „stürzen“ (gg 𝔖 *ʿaqîr*), sondern von √מרט „reiben“ als verkürztes *Pt. Poʿal* (= מְמוֹרָט Ew § 169ᵈ) abzuleiten ist (cf. Ez 21, 14 ff.). Gemeint ist wohl die Glätte des mit Öl eingeriebenen Körpers, die samt der ungewöhnlichen Größe der Gestalten auffiel. Die Hervorhebung der charakteristischen Erscheinung scheint ein Zug der Höflichkeit zu sein. Bereits hat sich das Kuschitenvolk „furchtbar“ gemacht, was sowohl auf die Ehrfurcht (Gen 28, 17) wie auf den Schrecken vor ihnen (Hab 1, 7) deutbar ist. מִן־הוּא וָהָלְאָה kann räumlich (1 Sam 10, 3 cf. 20, 22. 37 Del Brd Wl Du) und zeitlich (1 Sam 18, 9. Ez 39, 22. 43, 27 Ew Hi Di-Ki) verstanden werden; doch da Kusch nach seiner Erscheinung und Wirkung, nicht nach seiner zukünftigen Bedeutung geschildert werden soll, fällt die zeitliche Fassung hier außer Betracht; ein Textfehler (Ma Bhl) scheint nicht vorzuliegen. Das dunkle קַוְקָו ist von 𝔊 *ἀνέλπιστον* 𝔖 *m'šakkar* „schimpflich“ als Tadel gefaßt worden; doch entspricht ein Tadel nicht dem Zusammenhang, so daß man lieber unter Vergleich von a *quwwa* „Kraft“ an √קוה „straff, kräftig sein“ denkt (Ges Ew Du) und eine Reduplication der Wurzel annimmt (cf. צלצל). Die מְבוּסָה, von √בוס „treten“, deutet auf die Gewaltherrschaft (cf. √רדה Gen 1, 28), die Kusch unter Piʿanchi in Ägypten ausgeübt haben mag. Sie treten auch jetzt mit anspruchsvollem Herrschertritt auf, um das Gewicht ihrer Macht in die politische Wagschale zu werfen, werden aber von Jesaia in ihre Grenzen verwiesen. v. 2ᵇᵝ bringt noch einmal eine Schilderung der Landschaft (cf. v. 1). Die pluralischen Ströme sind die von Kusch (v. 1), also Weißer und Blauer Nil samt Atbara. Daß sie das Land „rauben“ (√בוז=בוא 𝔊 III 𝔖𝔗𝔔), ist nicht wohl vorstellbar, so daß man √בוא mit √בוע „schneiden, trennen“ vergleichen darf. Der Stichos ist metrisch überzählig, hat aber v. 7ᵇᵝ eine gute metrische Stellung, weshalb er von dorther auch in den Schluß von v. 2 eingedrungen

sein wird. — v. 3. Dieser Vierzeiler ist in der ersten Hälfte (v. 3ª) um eine Hebung zu kurz, die sich leicht durch Einsatz von כֹּל in "וְ[כֹל] שָׁכְנֵי א ergänzen läßt, wodurch voller Parallelismus entsteht, was bei Einsatz von לֵאמֹר vor v. 3 (Bhl) nicht geschieht. Daß nicht die Kuschiten, sondern alle Bewohner des Erdkreises angeredet werden, bedeutet, daß mit der Aufforderung an die Gesandten, nach Hause zu gehen, Jesaias Sonderbotschaft an sie erledigt ist. Was nun folgt, bekommen sie zwar auch noch zu hören, um es nach Hause zu tragen; doch gilt dieser Spruch nicht mehr ihnen allein, sondern der ganzen Welt. So lassen sich Martis Bedenken gegen die Ursprünglichkeit der Anrede heben. Daß תֵּבֵל ass *tabalu* „Festland" erst später Sprache angehöre, wo es besonders häufig im Psalter ist (Ma), ist falsch (cf. 10, 25. Thr 4, 12); nur ist das Wort selten, weil der Begriff der *οἰκουμένη* selten erscheint. Hier, angesichts des großen Schlußwerks Gottes, das sich in der Weltgeschichte vorbereitet, ist die universale Scenerie am Platze (cf. 1, 2). Ein Signal fliegt auf, eine Trompete tönt, falls nicht ein bloßer Vergleich mit Signal und Trompete in כנשא und כתקוע vorliegt (Or Kg). Wie oft bei Jesaia, ist נֵס auch hier der Signalbaum, der hier alle Blicke auf sich lenkt. Wer ihn errichtet und wo die Berge liegen, auf denen er erscheint, bleibt im Zwielicht; gemeint sind die Berge von Jerusalem, wo der Schlag erfolgt. Die Posaune ist schon hier die eschatologische (27, 13) des Gerichts, das bei Amos Jahves Schlachtruf einleitet (Am 1, 2). Den spannenden Vers (v. 3) auszuscheiden (Ma Gr), verrät nicht eben viel ästhetischen Geschmack. — v. 4. Das Versmaß ändert sich nicht (gg Bhl). Ausdrücklich wird das Folgende (v. 4—6) als göttliche Offenbarung an Jesaia (אֵלַי cf. 8, 1. 5. 11) hervorgehoben, die er schon vor dem Spruch an die Kuschiten empfangen hat, also bereits als Gewißheit in sich trägt. Das entfaltete Gottesbild ist von unendlicher Majestät. Jahve schaut ruhevoll aus ewigen Fernen zur Erde nieder, wo sein Werk reift, bis er es mit einem Schlage vollendet. Sein Sitz (מָכוֹן), von wo er ruhig hinabschaut, ist hier nicht der Zionsberg (8, 18), sondern der Himmel mit dem Äthermeer. In dem Hendiadyoin אשקוטה וְאַבִּיטָה „In Ruhe blick' Ich" will das *K'tîb* die Betonung *'ešqṓṭā*, die vom *Q'rê* verlassen ist (cf. Prätorius in ZAW 3, 54. Bhl). Die Vergleiche כְּחֹם צַח und כְּעָב טַל sind Parallelen. Also enthält חם צח einen *Status constructus*: „Strahlenglut", wobei צַח „strahlend", „weiß" (Ct 5, 10) von √צחח (Thr 4, 7) substantivisch steht (cf. Jer 4, 11); zum *Constructus* עָב טַל „Taugewölk" cf. Prov 16, 15. Ob עֲלֵי אוֹר „überm Licht" bedeutet (Du), so daß über der Lichtregion noch ein Strahlenhimmel in blendendem Weiß angenommen ist, ist zweifelhaft, da auch ein solcher Licht in sich selbst enthält, weshalb עֲלֵי אוֹר „beim Licht" zu übersetzen ist, was zur Parallele בְּחֹם קָצִיר „Ernteglut" stimmt. Für בחם קציר könnte, um die Wiederholung von חם zu vermeiden, mit 12 Mss 𝔊𝔖𝔙 בְּיוֹם קָצִיר „Erntetag" zu lesen sein. Doch der „Erntetag" dehnt sich über die ganze Reifezeit hin; denn noch sind die Trauben nicht reif. Die Ernte (קציר) ist, wie v. 5 zeigt, die Weinernte (בָּצִיר) im Herbst (gg Di-Ki Ma). In der Höhe des strahlenden Himmels sieht man am Tage

einen Hauch von weißem Gewölk, nach Duhm Cirruswolken, aus denen Abends der Tau erwartet wurde. — v. 5. Die Gottesrede setzt sich fort, was regelmäßig verkannt wird. Ganz allgemein zerlegt man nämlich diesen Vers in Vordersatz (v. 5ª) und Nachsatz (v. 5ᵇ), was ganz falsch ist, da auf diese Weise zwei Hauptsätze (v. 5ᵇ. 6) ganz unvermittelt aufeinanderstoßen, ohne daß die Weinranken ein Bild für die preisgegebenen Krieger abgeben. Schlimmer noch ist es freilich, v. 5 f. auszuschalten und mit 17, 1—11 zu verbinden (Ma). Vielmehr ist bei einzig möglicher Fassung der fünfte Vers Vordersatz zum sechsten, wobei ein völlig klares Bild entsteht. Die Strahlenglut am Erntetage kocht die Trauben des Weinbergs aus, so daß die süße Frucht nahe vor dem Pflücken steht. Der Weinberg mit Trauben und Ranken ist ein Bild nicht der ganzen Welt, sondern des judäischen Landes (cf. 5, 1 ff.), dessen Früchte dem zugreifenden assyrischen Eindringling zu reifen scheinen. Er wartet ab, bis ihm die in der Sonnenglut Gottes kochenden Trauben erntereif in den Schoß fallen. Es ist eine Andeutung wie c. 10, 5—15. 27ᵇ—32. 17, 12 ff., wonach Assur seine Hand gegen Jerusalem und Juda ausstreckt, um den kleinen Vasallenstaat im geeigneten Augenblick einzuheimsen wie die andern zu Provinzen gewordenen Staaten. Doch während die assyrische Ernte zu reifen scheint, reift in Wirklichkeit die Ernte Gottes; denn vor der Ernte (לִפְנֵי קָצִיר) erfolgt die göttliche Katastrophe. Das Verhältnis von פֶּרַח „Blüte“, נֵצָה „Rispe“, בֹּסֶר „Grünbeere“ ist von Derenbourg in ZAW 5, 301 richtig gestellt (cf. Gen 40, 9 E). Nach der Blüte entwickelt sich aus den Fruchtknoten die „Rispe“, wie man נֵצָה, von Derenbourg als Blütenrest gedeutet, übersetzen kann; aus dieser wird die Traube mit den noch unreifen Beeren (בֹּסֶר), die langsam in der Sonne auskochen. Die Masculinform יִהְיֶה anstatt תהיה (sc. נצה) ist nach dem Prädicat (בֹּסֶר גְּמֹל) konstruiert (cf. G.K.²⁸ § 145ᵠ). Mit וְכָרַת wird die Zeitbestimmung fortgesetzt; nach Imperfectum יִהְיֶה ist das konsecutive Perfekt (וְכָרַת) ganz in Ordnung. Subjekt ist nicht Jahve, wie man fälschlich annimmt, sondern der Assyrer, der den Weinberg mit der Hippe (cf. 2, 4 מַזְמֵרָה) schneitelt, um die Säfte nicht in die Ranken (ולולות), sondern in die Beeren gehen zu lassen zur Vorbereitung einer guten Ernte. Gleichbedeutend ist der zweite Stichos, aus dem nur das metrisch überzählige וְאֶת zu entfernen ist (‖ הולולות). Die Perfekta הֵסִיר הֵתַז sind haltbar; denn der in לפני ק״ enthaltene Begriff טֶרֶם [ב] kann Perfektum regieren (Gen 24, 15. ψ 90, 2. Prov 8, 25). Doch ist auch *Inf. abs.* הָסֵ[י]ר הָתֵז zu lesen möglich, „durch Entfernung und Abtun der Ruten (Jer 5, 10. 48, 32)“. Bei infinitivischer Lesung הָתֵז braucht man zu mischnischem √תוז „springen“ keine Nebenform √תזז anzunehmen. — v. 6. Nun folgt zu v. 5 der Nachsatz. Man kann v. 6ª noch als Doppeldreier lesen; doch liest man lieber einen Siebener (*lᵉʿêṭ ḥarîm*) wegen v. 6ᵇ, wo der Siebener deutlich ist. Die Spannung löst sich; der Usurpator des Weinbergs kommt nicht zum Ziel. Noch ist es nicht zur Weinlese gekommen, da wird der Winzer erschlagen. Statt יֵעָזֵב [sc. אַשּׁוּר], was nach 𝔊 *καταλείψει* und wegen v. 6ᵇ עליו der ursprüngliche Text zu sein scheint, ist zum bequemen Verständnis der Plural יֵעָזְבוּ gewählt, um die Menge der „Arbeiter“ im Weinberg

anzudeuten (cf. יַחְדָּו). Doch bleibt es bei bloßer Andeutung des Subjektes, das sich richtigem Verständnis des Gottesspruchs von selbst erschließt. Daß es die Weinranken nicht sind, hat Jesaia seinen Lesern zu wissen zugetraut, da die Geier und Schakale keine Weinranken zu fressen pflegen. Unter עֵיט הָרִים (√עיט „schreien“ „kreischen“) sind vorzüglich die Geier zu verstehen (cf. Gen 15, 11. Jer 12, 9. Ez 39, 4), die über den Leichnamen kreisen; unter בְּהֵמַת הָאָרֶץ „Getier des Landes“ die Schakale, die sich an den Äsern weiden. Hesekiel (39, 17ff.) hat das Bild in Anwendung auf Gog nachgeahmt (Ez 39, 4), den apokalyptischen Welteroberer, der gleichfalls auf den Bergen Israels erschlagen und den Tieren zum Fraße hingeworfen wird. Schon bei Jesaia ist der Fraß so reichlich wegen der Menge der assyrischen Heerscharen, daß die Tiere Sommer und Winter, über Jahr und Tag daran zu zehren haben. Die Verteilung von Sommer (√קיץ am. *qaiṭâ* a. *qaiẓ*) und Winter (√חרף a. *ḫarafa* „pflücken“) auf Vögel und Getier ist rein dichterisch. Von קַיִץ und חֹרֶף (cf. Gen 8, 22), das eigentlich die Herbstzeit ist, sind die Verba denominiert. Mit עָלָיו ist der Assyrer gemeint, weshalb יַעֲזֹב zu empfehlen ist; andernfalls müßte wie in יַחְדָּו das Suffix erstarrt sein: „darüber“. Das assyrische Heer, das ins Land eingedrungen ist, wird von Jahve in geheimnisvoller Weise erschlagen, vermutlich durch einen Gottesschrecken (חִתַּת אֱלֹהִים cf. Gen 35, 5), den man sich auch hier wie 9, 3. 17, 14. 30, 27 ff. als nächtlich denken kann. Die Phantasie der Leser mag sich die ungeheure Niederlage ausmalen, die kein Mensch herbeiführt, sondern die lediglich dem Gericht Gottes entspringt. Nun versteht man, weshalb Jesaia irdische Hilfe gegen Assur, wie sie Kusch anzubieten scheint, schlechterdings abweist. Die Weissagung ist in sich geschlossen. — v. 7. Dieser Vers wird vielfach als späterer Nachtrag gefaßt (Du Ma Alt Bhl Gr Schm). Das kann man mit der Geschlossenheit von v. 1—6 begründen, aber nicht mit der prosaischen Form (Bhl), da ganz deutlich Siebener vorliegen. Da jedoch eine Weissagung über künftige Huldigung Jahves durch die Kuschiten nach dem Gottesgericht über Assur sachlich ganz am Platze ist, da ferner die Vernichtung Assurs der Völkerwelt die Freiheit bringen wird (14, 24—27), scheint mir der Zweifel an der Echtheit des Verses ungerechtfertigt zu sein. Mit Assurs Sturz (cf. 20, 2 בָּעֵת הַהִיא) atmet die Völkerwelt auf, als deren Vertreter hier die Kuschiten gelten, die Jahve Zebaot, der sich als Gott der Welt erwiesen hat, Huldigungsgeschenke als Zeichen der Unterwerfung unter seine Gottheit bringen. Ist das seltene שַׁי „Geschenk“ (ψ 68, 30. 76, 12 cf. 𝔊 δῶρα 𝔙 *munus*) Subjekt zu יוּבַל, so ist מֵעַם für das erste עַם zu lesen (cf. 𝔊𝔙 Lw); andernfalls wäre, mit שַׁי als Objekt, יוּבַל עַם für יוּבַל zu punktieren, was ein zweites עַם für מֵעַם nach sich zöge (Del). Delitzschs feinsinnige Erklärung, daß das Äthiopenvolk selber „als Geschenk (שַׁי)“ dargebracht werden soll (יוּבַל), kommt stärker in Frage, wenn v. $7^{ayb\alpha}$ ein Zusatz ist. Was Delitzschs Erklärung zweifelhaft macht, ist Jerusalem als Empfangsort der Huldigungsgabe; denn ein ganzes Volk kann nicht dorthin gebracht werden. Auch ist der Gedanke nicht minder tief, wenn die Äthiopen nicht selbst Geschenk sind (cf.

43, 3), sondern Geschenke bringen, da sie hiermit Jahve als Gott der Geschichte anerkennen (cf. 2, 2—4). Die feierliche Wiederholung aller Prädicate des fremden Volkes (cf. v. 2) ist an sich verständlich, doch aus metrischen Gründen, da sonst immer zwei Langverse eine Strophe bilden, scheint mir v. $7^{ayb\alpha}$ ומעם · · מבוסה hier Zusatz, v. $7^{b\beta}$ aber gegenüber v. $2^{b\beta}$ echt zu sein. Mit יהוה צבאות wird nicht Jahves Stellung zu Israel, sondern seine Allmachtstellung in der Völkerwelt betont (cf. 6, 3). Der Begriff des Namens enthält das Element der Offenbarung; denn man ruft den Namen nicht des *Deus absconditus*, sondern des *Deus revelatus* an (Gen 4, 26. 12, 8. 13, 18. Ex 34, 5 J. — Ex 3, 14 E). Freilich wohnt sein „Name" an einem bestimmten Heiligtum (מָקוֹם), für Jesaia in Jerusalem, wie der Zusatz הַר צִיּוֹן, der metrisch überschüssig ist, richtig erklärt (cf. 8, 18). Diese Unterscheidung des „Namens" Jahves (cf. 30, 27) als wohnhaft am Kultorte von Jahve selbst erinnert an die Theologie des Deuteronomiums (Dt 12, 11. 14, 23. 16, 2. 6. 11. 26, 2. Jer 7, 7). Doch folgt daraus nicht, daß unser Vers vom Deuteronomium abhängig ist; vielmehr ist Jesaias Theologie auch hier, wie im Gedanken der Kultuszentrale, die Wurzel der deuteronomischen.

b) Ägypten. c. 19.

α) *Der Untergang.* 19, 1—15.

Schicksalsspruch über Ägypten.

Schau, Jahve reitet auf leichter Wolke — und kommt nach Ägypten.
Und Ägyptens Götzen erbeben vor ihm, — und Ägyptens Herz zergeht in ihm.

Und ich reiz' auf Ägypten gen Ägypten, — und sie werden einander bekriegen,
Jeder den Nächsten, eine Stadt die andre, — ein Reich das andre.

Und Ägyptens Geist verwirrt sich in ihm; — und seinen Plan verwirr' ich,
Daß sie befragen die Götzen und Beschwörer — und die Geister und Wahrsagemächte.

Und ich werde Ägypten beschließen — in die Hand eines harten Herrn,
Und ein strenger König beherrscht sie, — spricht T[a] *Jahve Zebaot.*

Und das Wasser verschwindet im Meer, — und der Fluß vertrocknet und versiegt.
Und die Flußarme stinken[b]*; — es nehmen ab und versiegen — die Flüsse Ägyptens.*

Es verwesen Rohr und Schilf, — 'Kahlstellen'[c] T[d] *am Rande des Nils*
Und alle Aussaat am Nil — wird trocken, verweht und verschwindet.

Die Fischer klagen und jammern, — alle Angelwerfer am Nil;
Und welche Netze auswerfen — auf die Wasserfläche, die trauern.

Die Flachs anbauen, verkommen, — 'die da kämmen'[e] *und weben, 'sind bleich'*[f]*.*
Seine 'Brauer'[g] *stehn geschlagen, — alle 'Bier'*[h] *brauer traurigen Sinns.*

---

11 *Eitel Toren sind So'ans Fürsten,*
Wie könnt ihr zu Pharao sagen:
Pharaos Weise T[i] *ein törichter Rat* [k].
Ich bin ein Weiser, der Urherrscher Sohn?

12 *Wo sind sie denn, deine Weisen,*
'Und zu melden' [l], *was Jahve der Heere*
dir kundzutun
plant über Ägypten?

13 *Nein, Narren sind So'ans Fürsten,*
In die Irre führten Ägypten
betört Nophs Fürsten;
seiner Stämme 'Häupter' [m].

14 *Jahve hat ihm gemischt im Gemüt*
Sie verführen 'es' [o] *mit all 'ihrem Tun'* [p],
einen Geist 'des Irrsinns' [n],
wie ein Trunkener taumelt T[q].

15 *Und nicht gelingt Ägypten ein Werk, das sich vornimmt Haupt und Schweif, Palme und Binse.*

a) del הארזן c 𝔊 mt c. — b) l הֻזְּחוּ. — c) l מַעֲרוֹת? — d) del על־יאור ut dupl. — e) l prb שֹׂרְקוֹת pr שׂרוקות. — f) l הֻתְעוּ pr חורי נ. — g) l מְשֻׁתֶּיהָ? — h) l שָׁכַר c 𝔊 ζυθον pr עָכָר. — i) del prb יעצי (‖ חכמי). — k) 𝔊 ἡ βουλὴ αὐτῶν = עצתם. — l) l וְיָדְעוּ c 𝔊 αναγγειλατωσαν. — m) l ″פִּנַּת ש. — n) l עִוְּעִים? — o) l prb והחטיאָהּ mt c. — p) l מעשיהם cf. 𝔊. — q) del בקראו mt c.

Steuernagel in StKr 1909 S. 1ff. Während die Echtheit des Äthiopenspruchs (c. 18) außer Frage steht, ist das Ägypterstück (c. 19) sehr umstritten. Dem Zweifel Eichhorns und de Wettes haben sich viele Neuere angeschlossen (Chey Du Ma Ki a), und mindestens der Nachtrag (v. 16ff.) wird mit Koppe als unjesaianisch aufzugeben sein. Das Hauptstück selber (v. 1—15) ist nicht einheitlich; denn der geschichtliche Teil (v. 1—4. 11—15) wird von einem kulturgeschichtlichen (v. 5—10) unterbrochen (Chey), der sich zu jenem verhält wie der Einsatz im Moabiterstück (16, 6—12) zum echten Grundstock (c. 15. 16, 1—5). Mir scheint, daß sich für die Echtheit von v. 1—4. 11—15 Gründe geltend machen lassen, die in der Zeichnung der historischen Situation liegen, die auch Breadsted-Ranke, Geschichte Ägyptens S. 402f. als charakteristisch für die Auflösung des Deltareiches zur Zeit Jesaias anerkennt (cf. Kg). An sich schon ist nicht wahrscheinlich, daß Jesaia in seinen Völkersprüchen Ägypten übergangen haben soll, da aller Augen damals auf das Pharaonenreich gerichtet waren. Lexicalisch ist der Abschnitt durch jesaianische Parallelen gut geschützt; man vergleiche v. 1 הִנֵּה יהוה רֹכֵב cf. 3, 1 הִנֵּה··מֵסִיר. — v. 1 אֱלִילֵי מ″ cf. 2, 8. 18. 20 אֱלִילִים. — v. 1 נוע cf. 7, 2. — v. 2 סְבַכְתִּיךְ cf. 9, 10. — v. 2 אִישׁ באיש ואיש ברעהו cf. 3, 5. — v. 3 רוּחַ מצרים cf. 30, 1 רוּחִי. לא. 31, 3 ולֹא רוּחַ. — v. 3 בִּלַּע = בלל cf. 3, 12. [9, 15.] 28, 7. [ψ 55, 10. 107, 27]. — v. 3 דָּרַשׁ אֶל cf. 8, 19. — v. 4 יִמְשָׁל־בָּם cf. 3, 4. — v. 11 שָׂרֵי צֹעַן cf. 30, 4 בְּצֹעַן שָׂרָיו. — v. 12 מה יָּעַץ··עַל cf. 14, 26f. Metrisch liegen durchweg Vierzeiler vor, die einzelnen Distichen schwanken in der Länge zwischen Doppeldreiern, die bisweilen in Sechser aufgelöst sind (v. $1^{b\alpha}$. $2^{a\gamma b}$. 3^{a}), Doppelvierern (v. $1^{b\beta}$. 3^{b}) und Fünfern (v. 13f.). — v. 1. Wenn für die leichte Wolke (עָב קַל) als Gefährt Jahves anderswo der Kerub steht (ψ 18, 11), so darf der Kerub als Verkörperung eben der vielgestaltigen Wetterwolke gelten. Auch in Hesekiels symmetrischem Gefährt (Ez 1, 4ff. 10, 18) tragen die viergestaltigen Kerubim

den Gottesthron; und die Bezeichnung „Kerubenthroner (יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים 1 Sam 4, 4. 2 Sam 6, 2. 2 Reg 19, 15. Jes 37, 16 u. ö.)“ für Jahve bezieht sich ursprünglich gewiß auf dies Himmelsgefährt, erst abgeleitet auf das Kerubenpaar des Tempels, über dem Jahve unsichtbar thront (1 Reg 6, 23 ff. gg Rahlfs, עני und ענו S. 36 ff.). Das Ziel von Jahves Fahrt ist Ägypten, worunter man Unterägypten zu verstehen hat, während die Thebais (11, 11 פתרום) zu Jesaias Zeit mit Kusch vereinigt war. Die Ankunft Jahves, des Gottes der Geschichte, wird zuerst von der ägyptischen Götterwelt wahrgenommen, die Jesaia verächtlich als אֱלִילִים bezeichnet (2, 8. 18. 20). Die Dämonen glauben auch und zittern (Jac 2, 19), und ihr panischer Schreck teilt sich Ägypten mit (3. *s. impf. Qal* יָמַס von √מסס). — v. 2. Die scharf beobachtete Folge der Kopflosigkeit ist der Kampf aller gegen alle, dessen letzte Ursache in der Erscheinung Jahves liegt (וְסִכְסַכְתִּי cf. 9, 10). Unterägypten (מצרים) löst sich in seine Gaue auf (מִצְרַיִם בְּמִצְרָיִם), in den Gauen erhebt sich der Bürgerkrieg zwischen den einzelnen Städten (עיר בְּעִיר) und „Königreichen (מַמְלָכוֹת)“. Unter diesen Königreichen sind jedenfalls nicht die Gaue (gg Du), sondern die sich befehdenden Dynastien zu verstehen. Um 720 v. Chr. waren „die verschiedenen Deltafürsten, meist libyscher Herkunft, praktisch unabhängig, und einige von ihnen nahmen damals wirklich die Königswürde an wie . . Tefnachte von Sais“ (Hall in CAH III, 269), von den Bubastiden und Thebanern und Napatäern zu schweigen. — v. 3. Zur politischen Verwirrung tritt die geistige; der Ausdruck וְנִבְקָה רוח (3. *s. pf. Niph* von √בקק „spalten“ cf. G.K.[28] § 67[dd]) erinnert an die „Schizophrenie“. Jahve selbst verwirrt (בלע) Sinn und Plan in Ägypten, so daß es zu den falschen Göttern (אֱלִילִים) eilt, neben denen אִטִּים 𝔊 *ἐγγαστριμυθοι* — a. *ʾaṭṭa* „knurren“ — die ägyptischen „Zauberer“ sein werden (cf. Gen 41, 8. 24. Ex 7, 11. 22. 8, 3. 14 f. 9, 11 חרטמים). Peiser in OLZ 1914 S. 108 und Zimmern, Akkadische Fremdwörter S. 69 (Kg) leiten אטים von ass. *êṭimmu* „Dämon“ ab. Die אֹבוֹת „Geister“ und יִדְּעֹנִים „Wahrsager“ sind uns bei Jesaia auch in Judäa begegnet (8, 19); H. Schmidt in ZAWB 41, 259 sieht an unsrer Stelle die אבות וידעונים als Erläuterung zu אטים an. Das Metrum von v. 3[b] ist jedenfalls überlastet; doch möglicherweise ist der Zusatz in ואל האטים zu sehen. Auch sonst sind sie häufig genug (Lev 19, 31. 20, 6. 27. Dt 18, 11. 1 Sam 28, 3 ff. 2 Chr 33, 6), um ihre Volkstümlichkeit im Aberglauben zu erweisen. Auf Ägypten, das klassische Land von Zauberei und Schwarzkunst, konnten die hebräischen Namen leicht übertragen werden. — v. 4. So wird Ägypten zuletzt der Fremdherrschaft von Jahve ausgeliefert, wobei סָכַר Nebenform zu סָגַר ist (1 Sam 17, 46. 24, 19. 26, 8), so daß Korrektur in מָכַר (Ma cf. Du) unnötig ist. Der „harte Herr“ steht im *Pluralis majestatis* (אֲדֹנִים cf. 1, 3 בְּעָלָיו) mit singularischem Attribut; er wird als „strenger König“ (מֶלֶךְ עַז) bezeichnet, gewiß als Fremdherrscher, der mit unbarmherziger Hand regiert. In v. 4[bβ] (cf. 17, 3. 6 נאם י) überlastet האדון, in 𝔊 fehlend, das Metrum. An der Bestimmung, wer der harte Herr ist, entscheidet sich der Zeitansatz. Jahve selbst kann der harte Herr nicht sein, da

er ihn ja bringt, so daß an einen ausländischen König, sicher nicht an den inländischen Psammetik I (663—609), den Befreier und Restaurator Ägyptens (gg Ges Brd Del Steuernagel), zu denken ist. Für Jesaias Zeit könnte man an den Kuschiten Pi'anchi denken (Stade, de Rougé), der c. 721 ins Deltagebiet vorbrach und in Heliopolis einen berühmten Siegesbericht aufstellen ließ. Sein Bruder Shabako, der c. 714 den Pharaonenthron bestieg, an den König zu denken scheint (S. 206), ist der Begründer der 25. Dynastie geworden. Indessen Jesaias erste Begegnung mit der äthiopischen Politik erfolgt nach unserm Ansatz nicht vor 714 (cf. c. 18); und es besteht kein Grund, eine *prophetia ex eventu* für 19, 1—4. 11—15 anzunehmen. Da Jesaia die äthiopische Politik von der ägyptischen nicht getrennt hat (20, 3. 5), wird er auch mit dem harten Herrn die äthiopisch-ägyptische Politik unter Shabako haben treffen wollen. Der Eroberer ist demnach in Sargon (Hi Rß Driver) oder Sanherib (Rob Smith) zu sehen, die beide mit dem „Könige von Ägypten" zusammenstießen. Zwischen c. 18 (c. 714) und c. 20 (c. 711) gestellt, führt der harte Herr auf Sargon, der im Gegensatze zur äthiopisch-ägyptischen Politik stand, sobald diese sich mit dem asdodensischen Aufstand verband (713—711), wie wir von Sargon selbst erfahren. Jesaias Drohung ist demnach aus der Zeit des asdodensischen Bündnisses vollständig erklärbar, als Ägypten dem Schicksalsgang Jahves gegen Assur in die Speichen zu greifen suchte, wovor er kurz zuvor gewarnt hatte (c. 18). Bis auf Kambyses (Ki) oder Darius (Chey) oder Artaxerxes III Ochus (358—338) hinabzugehen (Du Ma), scheint mir unbegründet zu sein. — v. 5. Cheyne hat richtig erkannt, daß die Schilderung der absterbenden ägyptischen Natur und Kultur den Zusammenhang zwischen v. 1—4 und v. 11—15 unterbricht. An Stelle einer Fremdherrschaft tritt hier die Austrocknung des Nils als Ursache des Elends, das nicht in der Politik, sondern im wirtschaftlichen Leben eintritt. Ein bestimmter Zeitrahmen fehlt hier; denn ein schlechtes Niljahr ist nicht von geschichtlichen Verhältnissen abhängig (cf. Gr). Von Jesaia stammt das breit ausgemalte, geschichtslose Bild nicht. „Das Meer (נהר ‖ הַיָּם) ist augenscheinlich der Nilstrom (a. *baḥr* „Meer" 18, 2), in dem das Wasser versiegt (√נשׁת cf. 41, 17. 51, 30), weil die Schneemassen der abessynischen Gebirge ausgeblieben sind, so daß Ägypten, das „Geschenk des Nils", verkommt. — v. 6. Die נהרות und יְאֹרֵי מצור (cf. 7, 18) sind die Arme des Delta; מָצוֹר ass. *muṣur* ist Nebenform zu מצרים (37, 25. Mi 7, 12), wahrscheinlich mit Anspielung auf מָצוֹר „Drangsal" (Bhl). Für והאוניהו ist וְהַזְנִיחוּ (√זנח Olsh) zu lesen (G.K.[28] § 53[p]); der üble Geruch steigt aus dem faulenden Wasser auf. Das nächste Tetrastich wird durch v. 6[b]. 7 gebildet. Rohr (קָנֶה cf. 35, 7. 1 Reg 14, 15. Hi 40, 21) und Schilf (סוּף cf. Ex 2, 3. 5) sind hier Süßwasserpflanzen, die aus Wassermangel eingehen (קמל cf. 33, 9. Koh 12, 4 de Jong). — v. 7. Zu v. 6[b] gehört v. 7[a]; doch ist der Halbvers überlastet. Wahrscheinlich sind על־יאור und על־פי־יאור Dubletten (Bhl). Dunkel ist ערות, von 𝔖 *laʿâ* „Halm" übersetzt. Denkbar wäre מֵעֳרוֹת „kahle Stellen" (Jud 20, 33 Ges Kg a); Peters empfiehlt (zu Sir 40, 16) עַרָבוֹת „Pappeln" (cf. Hi 40, 22), die aber sonst ערבים heißen. 𝔊 *καὶ τὸ ἀχὶ*

τὸ χλωρόν deutet auf אָחוּ „Riedgras“ (Gen 41, 2), von Ma Buhl bevorzugt, womit 𝔐 verlassen würde. Mit מְזֹרַע יְאוֹר ist die Flur des Niltals bezeichnet, die nicht mehr berieselt werden kann und vertrocknet (יִבַּשׁ). — v. 8. Neben der Landwirtschaft, dem wichtigsten Gewerbe Ägyptens, verkommt auch die Fischerei (Her 2, 93), als Wirtschaftszweig gleichfalls von hoher Bedeutung seit ältester Zeit (Erman-Ranke, Ägypten² S. 269 f. Abb. 110, 111); die Klage der Fischer (יָאֲנוּ וְאֶבְלוּ) erinnert an 3, 26. Der Fischfang wurde teils mit Angeln (חַכָּה), teils mit Netzen (מכמרת) betrieben, die hier als Wurfnetze (cf. עַל פְּנֵי מַיִם "פֹּרְשֵׂי מ) erscheinen. — v. 9 f. Der nächste Vierzeiler, textlich am schwierigsten, bringt zu Landwirtschaft und Fischerei Weberei und Brauerei, wiederum wichtige Industriezweige des Niltales. Der Flachs (פִּשְׁתִּים) ergab die Leinwand, den charakteristischen Kleiderstoff Ägyptens, während für Palästina die Wolle bezeichnend ist. Die "עֹבְדֵי פ sind die Flachsbauer, neben denen die Verarbeiter (שריקות וארגים חורי) stehen. Das isolierte שְׂרִיקוֹת „Gehecheltes“ (am. *s'raq* „kämmen“), das die Accente attributiv zu פשתים „gehechelten Flachs“ ziehen, verbindet man als שְׂרֻקוֹת „Kämmerinnen“ (Luzz Brd) rhythmisch besser mit אֹרְגִים „Weber“, so daß das Flachskämmen in der Hand der Frauen, das Weben in Männerhand lag (cf. Erman-Ranke, a. O. S. 536). Da חוֹרֵי 𝔊 *βύσσος* „Weißzeug“ als Objekt zu ארגים den *Status cstr.* erwarten läßt, verdient die Konjektur יְהֻוַּר[ו „erbleichen“ (‖ בשׁו) Beachtung (Piesker Luzz Brd Bhl). — v. 10. Das letzte Gewerbe scheint die Brauerei zu sein, freilich nicht nach 𝔐. In שְׁתוֹת sieht noch König pluralisiertes שֵׁת „Fundament“ (cf. ψ 11, 3); doch welche Fundamente sollen denn zerschlagen sein (מדכאים)? 𝔊 AQ 26. 49. 106 *διαζόμενοι* liest שֹׁתֶיהָ „seine Weber“ von שתי j.-a. שָׁתָא „weben“, was gern bevorzugt wird (Bhl). Eitan in JQR 15, 419 ff. vergleicht ein ägyptisches *šlt* „Weber“. Doch wäre שֹׁתֶיהָ hinter ארגים ein Pleonasmus; auch führt v. 10ᵇ שכר, wofür 𝔊 das richtige ζυθόν = שֵׁכָר „Meth“ liest, eher auf Getränke. Daher vermutet Klostermann in שתיה die Bedeutung „Getränke“, wozu freilich מְדֻכְּאִים nicht paßt. Vielleicht aber ist für שתתיה von מִשְׁתֶּה „Getränk“ ein Pt. *Poʿel* מְשֹׁתֵיהָ „Trankbereiter“ abzuleiten (cf. Hi 9, 15 מְשַׂטֵּן „Rechtsgegner“; ψ 101, 5 מְלוֹשְׁנִי „Verleumder“), so daß wir es mit den Brauern zu tun hätten, wozu מְדֻכְּאִים als Prädicat gut verständlich ist. Das Suffix, wenn echt, muß auf Ägyptenland bezogen werden. Als Parallelsatz ergibt sich, daß die Bierbrauer (l. עֹשֵׂי שֵׁכָר) betrübt (ass. *agâmu* „betrübt sein“) stehen, weil kein Wasser da ist. — v. 11. Mit v. 11 tritt an Stelle der Naturschilderung (v. 5—10) wieder die Geschichte, so daß hier die Fortsetzung von v. 1—4 vorzuliegen scheint. Genannt sind die שָׂרֵי צֹעַן. Ṣoʿan, das griechische *Τάνις*, im östlichen Delta, war Sitz der 21. ägyptischen Dynastie, daher dem zeitgenössischen Jahvisten im 10. Jahrhundert bekannt (Num 13, 22 J), aber nach Manetho auch Stammsitz der 23. Dynastie (c. 745—720) zur Zeit Jesaias, weshalb diese Stadt besonders genannt wird (cf. 30, 4). Zur Zeit unsers Spruches stellt diese Herrscherfamilie nicht mehr den „Pharao“, sondern ist ihm unterworfen, was gut erklärbar ist nach Antritt der 25. Dynastie unter Shabako (c. 714), den

man sich unter dem פַּרְעֹה vorzustellen hat, wie auch Sargon ihn als *pir'u šar muṣri* bezeichnet (Asdodfeldzug Z. 33 f.). Jetzt gelten sie als Pharaos Ratgeber, jedenfalls im Sinne assurfeindlicher Politik, erweisen sich aber als Toren (אֱוִילִים cf. Hos 9, 7. Jer 4, 22. Prov 27, 3. 22. 29, 9), ein im Psalter beliebter Ausdruck. Die beiden *Status constructi* חכמי und יעצי sind laut Ausweis des Versmaßes Varianten. In עֲצַת נִבְעָרָה „verdummter Rat" liegt wahrscheinlich die konkrete Bedeutung des Fürstenrates der Kleinkönige vor (Hi Ew Bhl Du); andernfalls wäre nach 𝔊 (*ἡ βουλὴ αὐτῶν*) = עֲצָתָם zu lesen. Sie empfehlen sich zu Unrecht dem neuen äthiopischen Herrscher als Ausbund der Weisheit. Subjekt der Selbstempfehlung ist die Dynastie von Ṣo'an, die sich von uralten Königen (מַלְכֵי קֶדֶם) ableitet, bei denen die Weisheit zu Hause sei. Die „Weisheit" (חָכְמָה) der Ägypter ist schon in alter Zeit sprichwörtlich (1 Reg 5, 9 ff.); wir wissen heute, daß das ägyptische Weisheitsbuch des *Amen-em-ope* der Spruchsammlung in Prov 22, 17 ff. zugrunde liegt. — v. 12. Die Anrede ergeht an den Pharao, dessen „Weise" sich als Toren erweisen. Wo sie denn (אֵפוֹא cf. 22, 1) sind, diese Weisen, um ihm den Geschichtsplan Jahves zu offenbaren? Man hat וְיֹדְעוּ (‖ וְיַגִּידוּ) nach 𝔊 *ἀναγγειλάτωσαν* zu lesen, mit מַה יָּעַץ als Objekt (Bhl). — v. 13. Sowohl die Fürsten von Ṣo'an wie von Noph sind verdummt, wobei נוֹאֲלוּ von √אול (cf. v. 11 אֱוִיל), נִשְּׁאוּ von √נשא (cf. Gen 3, 13. Jer 37, 9 „betören"), vw. mit √שוא, abzuleiten ist. Da die „Fürsten" (שָׂרִים) als Kleinkönige vom Pharao unterschieden werden (v. 12), so ist נֹף neben צֹעַן nicht als Napata (de Rougé, E. Meyer, Geschichte Ägyptens § 350), die Heimat der äthiopischen Dynastie, sondern als Memphis (= *men-nfr*) zu fassen, wo es natürlich auch einen Kleinkönig gab. Diese Fürsten sind auch mit פִּנַּת מִצְרַיִם, der „Spitze" Ägyptens, gemeint, wofür mit 𝔖𝔗 פִּנּוֹת „die Spitzen" zu lesen ist (Du cf. Jud 20, 2. 1 Sam 14, 38. Zak 10, 4). Ägypten, in Wirklichkeit in „Gaue" (*νομοί*) eingeteilt, ist nach israelitischem Vorbild in „Stämme" (שְׁבָטִיהָ) zerfallend gedacht. — v. 14. Auch hier ist Ägypten als Land femininischer Beziehungspunkt von בְּקִרְבָּהּ, falls man nicht vorzieht, בָּקֶרֶב zu lesen (Secker Lw Chey Ma Bhl), um für v. 14^b והתעו ein Subjekt zu gewinnen. Jahve selbst hat Ägypten mit dem bösen Geist (cf. 1 Sam 16, 14) der Verwirrung (עועים) wie mit Mischwein erfüllt (5, 22. Prov 9, 2. 5 מָסַךְ), so daß sie taumeln. Da ein für עועים zu postulierendes √עוע nicht vorhanden ist, liest man besser עֲוָעִים von √עוע vw. √עוה (21, 3). Dem guten Geist (רוח) Jahves (11, 2. 30, 1. 31, 3) steht der Geist des Irrtums gegenüber (cf. 29, 10 רוּחַ תַּרְדֵּמָה), den schon die alte Prophetie kennt (1 Reg 22, 19 ff.). Als Verwirrte verwirren die Fürsten (וְהִתְעוּ) durch all ihr Tun [l. מַעֲשֵׂיהֶם cf. 𝔊 *τοῖς ἔργοις αὐτῶν*] das Land, wobei das metrisch überzählige את־מצרים durch [והתעו]ה (cf. v. 13 שבטיה) zu ersetzen ist. Ägypten taumelt ziellos hin und her, wie ein Trunkener; בקיאו ist metrisch und sachlich überschüssig. — v. 15. Dieser prosaische Satz, der mit der Betonung des Mißlingens aller ägyptischen Pläne nichts Neues bringt, ist ein Zusatz, in dem die Bilder ראש וזנב, כפה ואגמון aus 9, 13 entnommen sind.

β) *Die Rettung.* c. 19, 16 ff.

[16] *Selbiges Tags wird es Ägypten wie den Frauen gehen, und es zittert und erschrickt vor der geschwungenen Hand Jahve Zebaots, die er darüber schwingt.* [17] *Und das Land Juda wird Ägypten zum Schrecken; so oft jemand es ihm in Erinnerung bringt, erschrickt es wegen des Planes von Jahve Zebaot, den er dawider beschließt.* [18] *Selbiges Tages werden fünf Städte in Ägyptenland die Sprache Kanaans reden und bei Jahve Zebaot schwören; Stadt „HHRS[a]“ wird die eine heißen.* [19] *Selbiges Tags wird Jahve einen Altar mitten in Ägyptenland haben, und ein Malstein an seiner Grenze gehört Jahve.* [20] *Das bedeutet nämlich ein Zeichen und Zeugnis von Jahve Zebaot in Ägyptenland, daß wenn sie zu Jahve rufen gegen ihre Unterdrücker, 'dann sendet er'[b] ihnen einen Retter, 'der wird streiten'[c] und sie erretten.* [21] *Dann wird Jahve sich Ägypten zu erkennen geben, und die Ägypter werden Jahve erkennen an jenem Tage, und sie werden Jahve Schlachtopfer und Speisopfer verehren und Gelübde tun und einlösen.* [22] *Dann schlägt Jahve Ägypten mit einem Schlag zur Heilung, und sie kehren zu Jahve zurück, und er läßt sich von ihnen erbitten und heilt sie.* [23] *Selbiges Tags gibt es eine Straße von Ägypten nach Assur, und Assur dringt in Ägypten ein und Ägypten in Assur; und Ägypten wird samt Assur Gottesdienst üben.* [24] *Selbiges Tages wird Israel selbdritt zu Ägypten und Assur kommen, ein Segen inmitten der Erde,* [25] *'den'[d] Jahve Zebaot gesprochen hat des Inhalts: Gesegnet ist mein Volk Ägypten und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbgut.*

a) 15 Mss החרס. 𝔊 *ασεδεκ.* 𝔊𝔄* *ασεδ ηλιου.* — *σ' ηλιου.* — *α' ϑ' αρες.* — b) l וְשָׁלַח c 𝔊 *αποστελει* pr וישלח. — c) l וְרָב c 𝔊 *κριναν.* — d) l ברכה c 𝔊 *ἣν εὐλόγησεν.*

Gegenüber v. 1—15 trägt dieser Abschnitt (v. 16 ff.) einen ganz andern Charakter (cf. Cheyne, Einleitung S. 100 ff.), obwohl noch König an Jesaias Verfasserschaft denkt. Ein Metrum läßt sich nicht mehr aufweisen, aber auch kein enger Zusammenhang zwischen den einzelnen Sprüchen, die mit dem eschatologischen ביום ההוא (v. 16. 18. 19. [21.] 23. 24), dem doch der eschatologische Sinn fehlt, aneinandergereiht werden. Zwar beziehen sich alle Sprüche auf Ägypten, aber in ganz verschiedener Wendung, da Drohung (v. 16 f.), Beschreibung (v. 18 ff.), Verheißung (v. 23 ff.) sich folgen. Aus den skizzenhaften Andeutungen entsteht kein geschlossenes Zeitbild, so daß man nicht einmal zu voller Sicherheit darüber gelangt, ob das Stück einheitlich ist. Cheyne rechnet v. 16 f. noch zu v. 1—15, wozu der drohende Inhalt, aber nicht die prosaische Form stimmt; doch auch v. 18 ff. ist kein innerlich geschlossenes Ganzes. Neben jesaianischem Sprachgut (v. 16 תנופה cf. 30, 32. — v. 17 עצת יהוה cf. 14, 26. — v. 20 לאות ולעד cf. 8, 18. 30, 8. — v. 22 שב ורפא cf. 6, 10) finden sich unjesaianische Begriffe wie v. 17 אַדְמַת יְהוּדָה. — חָגָא. „Würde Jesaia in zehn Zeilen vierzehnmal מצרים geschrieben haben?“ (Chey). Der Inhalt ist aus Jesaias Geschichtsbetrachtung gegenüber Ägypten kaum erklärbar, so daß man auf eine andre Zeit geführt wird. — v. 16. Mit בַּיּוֹם הַהוּא wird an das Gericht (v. 11—15) angeknüpft, ohne daß dort ein bestimmter Tag hervortritt. Ägypten gerät in Angst wie gebärende Frauen (כַּנָּשִׁים) unter den Schlägen Jahves (תְּנוּפַת יד י), wobei ziemlich deutlich Anknüpfung an 30, 32 תְּנוּפָה vorliegt, nur daß der liturgische Sinn von תנופה hier ganz verschwunden ist. Ägypten wird von einem Gottesschrecken (cf. 1 Sam 14, 15 חרדת אלהים. — Jes 2, 10. 19. 21 פחד יהוה) getroffen wie dort Assur, nur daß er nicht zur Vernichtung führt. —

v. 17. Die אַדְמַת יְהוּדָה (cf. 32, 13), wahrscheinlich nach אדמת ישראל gebildet, einem für das Hesekielbuch charakteristischen Ausdruck (15 mal), ist kein politischer, sondern ein agrarischer Begriff. Um so merkwürdiger, daß die judäische Landschaft den Ägyptern Schrecken (חנא *απ. λεγ.*) einflößen soll. Erklärbar wird der Gedanke, wenn Judas Land (יהודה "א) als Jahves Land (יהוה "א) und Erbgut gilt, wo er wohnt, von wo er wirkt, so daß in Wirklichkeit Jahve den Schrecken verursacht, den Juda für Ägypten niemals bedeutet hat (gg Du). „So oft jemand" (כל אשר) Judas Land erwähnt, schrickt Ägypten zusammen (יִפְחַד cf. v. 16) „angesichts des" ("צ יי עצת כִּפְנֵי) Gottesplans, der von Juda aus sich vollzieht, während der echte Jesaia den Gottesplan sich an Assur vollzogen denkt (14, 24 ff.). — v. 18. Ohne Zusammenhang mit dem Vorigen ist hier von fünf „kanaanäisch" redenden (שְׂפַת כנען cf. 28, 11. 33, 19) Städten in Ägypten die Rede. Unter der Sprache Kanaans muß das Hebräische oder Aramäische verstanden werden, in Wirklichkeit zentralsemitische Sprachzweige, die auf den kanaanäischen Wurzelstock aufgepfropft wurden. Da nämlich die Städte zu Jahve schwören (45, 23. Seph 1, 5), ist die Sprache Kanaans die der Jahvereligion. Die Fünfzahl spielt in den ägyptischen Geschichten eine sprichwörtliche Rolle (Gen 41, 34. 43, 3. 45, 22. 47, 2. 24 Bhl), könnte also eine runde Zahl sein. Doch muß auch dann an eine fremde Diaspora gedacht werden, da die Ägypter zum Zweck der Jahveverehrung nicht die Sprache Kanaans zu erlernen brauchten. Demnach sind die fünf Städte jüdische Kolonien in Ägypten, wie sie seit Jeremias Zeit, als die verzweifelten Judäer auswanderten, in Migdol, Tachpanches, Memphis, „Patros" (Jer 44, 1) nachzuweisen sind. Die Hoffnung, ihre Lage zu bestimmen, wird aber durch den Namen עיר ההרס nicht erfüllt. Zwar kann לְאֶחָת nicht distributiv gemeint sein (gg Brd), da nicht alle fünf den gleichen Namen tragen können; aber Lesart und Sinn von עיר ההרס ist zweifelhaft. Appellativisch gefaßt, wäre עיר ההרס die „Stadt der Zerstörung", was Delitzsch, Cheyne, Driver von der Zerstörung des Götzendienstes durch den wahren Gottesdienst verstehen, ein wenig einleuchtender Gedanke. Eher stünde die Punktation עִיר הַהֶרֶס „Stadt des Zerstörers" zur Erwägung, als Deckname für Alexandria, die Alexanderstadt, da Alexander den frommen Juden bisweilen als der Zerstörer der Alten Welt erschien (cf. Hab 1, 12 ff. 2, 5 ff.). Doch daß der Vers bis in die Alexanderzeit hinabführt, ist ganz unsicher. Mehrere Handschriften lesen aber עִיר הַחֶרֶס „Sonnenstadt" (Hi 9, 7), was auch *σ' ηλιου* 𝔙 voraussetzt. Danach hat man an Heliopolis (Jer 43, 13 בית שמש), die meist און genannte berühmte Kultstadt des Sonnengottes nördlich von Kairo, gedacht. Nur ist diese Hochburg des ägyptischen Heidentums (Jer 43, 13) als jüdische Kolonie in älterer Zeit schwer denkbar. Andre bringen חרס mit a. √*ḥarasa* „schützen" zusammen; doch fehlt diese Wurzel im Hebräischen und Aramäischen (Bhl). So zeigt עיר ההרס für das Verständnis keinen Vorzug vor עיר ההרס. Doch ist mir sehr fraglich, ob überhaupt ein hebräisches Wort und nicht vielmehr ein ägyptisches in ההרס [עיר] vorliegt. Brieflich antwortet mir Alt, „daß es im Alten Reich Dorfnamen gibt, deren (in der Schrift) letztes Element

ein Substantiv *hh* ist, und daß ferner in Texten der griechischen Zeit *š3(.t) hh(.t)* als Name eines Feldes *(š3[.t]* bezeugt ist". In רם aber könnte ägyptisches *rś* „Süden" (cf. 11, 11 פתרס „Land des Südens") stecken, so daß עיר ההרס „die Stadt des Feldes [?] im Süden" wäre, wofür ja die jüdische Militärkolonie Elephantine an der ägyptischen Südgrenze zur Erwägung steht, wie denn Steuernagel in StKr 1909 S. 1 ff. Anspielungen auf Elephantine in unserm Abschnitt gesucht hat. Geistvoll ist die besonders von Hitzig vertretene Ansicht, עִיר הַהֶרֶס sei Leontopolis, da a. *haris* als Beiname des Löwen bezeugt sei (Iken Mich Du Ma). Leontopolis aber sei die jüdische Tempelstadt der Maccabäerzeit, von Onias III. oder Onias IV. nach seiner Verdrängung durch Jason (174 v. Chr.) unter dem Schutze von Ptolemäus Philometor erbaut (Jos a. 13, 3, 1 f. b. 7, 10, 2 f.). Dann würde v. 18^{b} mit (Du) oder ohne (Ki) seine Umgebung als *prophetia ex eventu* in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinabführen. Da Onias zur Rechtfertigung seines Baus sich auf v. 19, aber nicht auf v. 18^{b} berufen hat, was schwerlich spätere Erfindung ist, so könnte als Nachtrag aus der Maccabäerzeit nur v. 18^{b} in Frage kommen (Ki). Aber die Gleichung הרס = „Löwe" ruht auf viel zu schwachen Füßen, als daß sie eine so schwerwiegende Hypothese tragen könnte; denn ein arabischer Beiname, von dem sich im Hebräischen keine Spur findet, ist keine genügende Grundlage. Wenn 𝔊 *πόλις ασεδεκ* = עיר הצדק „Stadt der Gerechtigkeit" liest, so kann das im Zeitalter der Septuaginta die Übertragung des Ehrennamens von Jerusalem (1, 26) auf Leontopolis bedeuten, dessen Jahvetempel als legitim beansprucht wurde, indem die ägyptische Judenschaft den Schritt des Onias anerkannte. Doch schwerlich liegt hier die ursprüngliche Lesart statt עיר ההרס vor (gg Ki Gr), da eine Verderbnis von הצדק in das dunkle ההרס kaum erklärlich ist. Daher ist es wahrscheinlich, daß 𝔊 die masoretische Lesart עיר ההרס schon vorfand, unter dem Eindruck von Onias Tempelbau aber auf Leontopolis, das heutige *tell el-jehûdijje*, als עיר הצדק deutete. Die Zeit des Spruches (v. 18) kann kaum unterhalb des vierten Jahrhunderts liegen, da in der hellenistischen Zeit nach Ausweis der Septuaginta die Juden griechisch sprachen, die „Sprache Kanaans" für fünf Städte Ägyptens also befremdlich wäre. Wenn Philo die Zahl der ägyptischen Juden in Christi Zeitalter auf eine Million schätzt, so ist es äußerst unwahrscheinlich, daß in hellenistischer Zeit, geschweige in der Maccabäerzeit, erst fünf jüdische Städte in Ägypten vorhanden waren. — v. 19. Ebenso merkwürdig wie die fünf „kanaanäisch" redenden Städte ist der Jahvealtar und die Masseba in Ägypten. Beides scheint zunächst auf vordeuteronomische Zeit zu weisen, da das Deuteronomium nur ein Heiligtum kennt (Dt 12, 13 ff.) und die Masseba ausdrücklich verbietet (16, 21). Doch wissen wir aus Elephantine, daß die deuteronomische Reform in Ägypten lange Zeit unbeachtet blieb. Wie die fünf Städte nicht ägyptisches Proselytentum, sondern jüdische Diaspora bedeuten, so sind Altar und Masseba jüdische Denkmäler in Ägypten. Gern würde man Altar und Masseba an derselben Stätte errichtet denken, wobei Steuernagel das Heiligtum von Elephantine in Anspruch nimmt, wenn nicht der Altar „inmitten

Ägyptens“ und die Masseba „an der Landesgrenze“ an verschiedene Orte zu denken veranlaßten (cf. Gr). Für den מזבח בְּתוֹךְ ארץ מצרים könnte ein Altar in der Hauptstadt Memphis vermutet werden, wo es eine jüdische Kolonie gab (Jer 44, 1), für מצבה אצל גבולה ist fraglich, ob die Masseba an der Nordgrenze oder Südgrenze Ägyptens stand. Da sich in Elephantine ein Jahvetempel befand, der sehr wohl in die Zeit Psammetiks II (594—589) hinaufreichen kann, wo Juden an der Südgrenze angesiedelt wurden (Aristeasbrief § 13 [ed Wendland] cf. Jer 44, 1 פתרוס), ist גבול vielleicht die Südgrenze als äußerster Punkt der Jahveverehrung (Steuernagel). Die Masseba (מַצֵּבָה) mag die Figur eines ägyptischen Obelisken gehabt haben (cf. Jer 43, 13), wie er seit der fünften Dynastie auftritt und mit der vorsemitischen Masseba wahrscheinlich urverwandt ist (cf. Kn Rß Del); doch ist sie hier kein ägyptisches, sondern ein jüdisches Kultdenkmal. Jüdische Kultstätten in Ägypten hat Onias bei der Gründung von Leontopolis bereits vorgefunden (Jos a. 13, 3, 1 f.). — v. 20. Ursprünglich haben die Denkmäler gewiß dem Opferkult gedient, was für Elephantine sicher ist. Doch scheint unser Verfasser sie nur als kultlose Zeichen der Jahvereligion in Ägypten zu betrachten; denn er nennt die ganze Einrichtung (וְהָיָה) als bestimmt לְאוֹת וּלְעֵד ליהוה צבאות „als Zeichen und Zeugnis Jahves“ (v. 20). Mit ליהוה צ״ ist Urheberschaft und Besitztum zugleich gemeint, gerade wie Jahve Urheber und Besitzer althebräischer Altäre ist (Ex 20, 23 ff. Jud 6, 10 ff. 13, 8 ff. 2 Sam 24, 18 ff.). Man wird dabei an Jos 22, 9 ff. P^s erinnert (Grt Del), wo die ostjordanischen Stämme einen mächtigen Jahvealtar errichtet haben, den sie ausdrücklich als עֵד (v. 27 ff.) der Religionsgemeinschaft bezeichnen, während sie seine Bestimmung für Opferzwecke ablehnen, da diese der Zentralisierung des Kultus in Silo, also später in Jerusalem, widerspricht. Der Hohepriester Jochanan, der Gegner Persiens (Jos a. 11, 7, 1), erkannte den Jahvetempel in Elephantine nicht an, da er auf das Bittgesuch um Erlaubnis für den Wiederaufbau nicht antwortet; und seitdem (c. 400) ist augenscheinlich der Zentralisierungsgedanke auch in der Diaspora überall durchgesetzt worden; die Samaritaner wurden aus der Kultgemeinschaft ausgeschieden. Daß Altar und Masseba entgegen dem Sinn von Jos 22, 9 ff. dennoch als Opferstätten gemeint seien (Di-Ki Bhl a), ist nicht richtig. Denn v. 21 ist nicht von Opfern der Juden, sondern der bekehrten Ägypter die Rede. Die Juden aber haben in Altar und Masseba Zeichen und Zeugnis, daß Jahve ihnen auf ihr Angstgeschrei (כִּי־יִצְעֲקוּ) gegen die Bedrücker (לַחֹצִים) helfen will. Unter diesen sind nicht Ägypter zu verstehen, da das ganze Stück ägypterfreundlich ist, sondern am ehesten die Perser des vierten Jahrhunderts, die sowohl gegen Ägypter als gegen Juden unter Artaxarxes II. und Artaxarxes III. Ochus feindlich vorgingen. Für וְיִשְׁלַח, das den Inhalt der Bitte angibt, ist besser mit 𝔊 ἀποστελεῖ = וְשָׁלַח als Erfüllung der Bitte zu lesen. Der Gedanke, daß Jahve ihr Schreien erhört, erinnert an die Geschichtsbetrachtung des deuteronomischen Richterbuches (Jud 2, 6 ff.), wo auch der מוֹשִׁיעַ „Retter“ als zweiter Mose erscheint (Jud 3, 9. 15. 6, 36 u. ö.), ohne daß unser Text an eine bestimmte geschichtliche Retterfigur gedacht haben

wird. Bei Deuterojesaia ist Jahve selbst der מוֹשִׁיעַ (Jes 43, 3. 11. 45, 15. 21. 49, 26. 60, 16), und ein Nichtisraelit kommt als מוֹשִׁיעַ schwerlich in Betracht. Da מוֹשִׁיעַ *terminus technicus* für den Retter ist, so wird וְרָב kein Parallelbegriff dazu sein (gg 𝔐), sondern ist nach 𝔊 *κρίνων σώσει αὐτούς* mit והצילם zu verbinden (Du Bhl), indem man וְרָב „und er wird streiten“ von רִיב ableitet. — v. 21. Jahve wird aber nicht nur zum Retter der ägyptischen Diaspora Israels, sondern er offenbart sich zuletzt auch den Ägyptern selbst (למצרים) als den wahren Gott (ונודע cf. Ex 6, 5 P. Ez 20, 5). Nur wem er sich freiwillig zu erkennen gibt (נוֹדַע), der kann ihn erkennen (וְיָדְעוּ). Die Ägypter werden in die Kultgemeinschaft mit Jahve aufgenommen, indem sie ihm Opfer „verehren (וְעָבְדוּ)“. Als Opfer erscheinen die althebräischen זֶבַח וּמִנְחָה „Schlachtopfer und Fruchtopfer“ (Am 5, 25. ψ 40, 7. Dn 9, 27) neben den freiwilligen Gelübdeopfern (נֶדֶר), die man „einzulösen“ hat (וְשִׁלְּמוּ cf. 2 Sam 15, 7. Nah 2, 1. ψ 22, 26. 50, 14. 66, 13. 76, 12. 116, 14. 18). Ob diese Opfer von den Ägyptern in Jerusalem als der Kultuszentrale oder in Ägypten dargebracht werden sollen, ist nicht gesagt. — v. 22. Wie die ägyptischen Juden, so wird auch Ägypten selbst heimgesucht; doch enthält diese göttliche Heimsuchung sowohl das Gericht (נָגֹף) wie die Heilung (וְרָפָא cf. 6, 10). Die Ägypter werden sich zu Jahve bekehren (שׁוּב עַד cf. Am 4, 6. 8 ff.), so daß er sich erbitten läßt (וְנֶעְתַּר) und sie gesund macht. In dieser Verheißung der Gottesoffenbarung und Gotteserkenntnis (v. 21) sowie der Bekehrung der Ägypter zu Jahve (v. 22) liegt ein großer Gedanke vor. — v. 23. Da hier neben Ägypten Assur erscheint, so kann man fragen, ob v. 23—25 gleichzeitig mit v. 18—22 ist. Nicht um jüdische Diaspora in Ägypten und Assur handelt es sich, da v. 23^{b} sonst unverständlich wäre, sondern um die politischen Mächte, die durch eine große Verkehrsstraße (cf. 11, 16 מְסִלָּה) miteinander verbunden sein sollen. Nun besteht diese Verkehrsstraße zwischen Ägypten und „Assur“ schon in vorisraelitischer Zeit, wie die Amarnabriefe zeigen. Von Jesaias Zeit an war sie Heerstraße, auf der die Assyrer in Ägypten eindrangen, um es sich zu unterwerfen. In Jesaias Zukunftsbild geht Assur zuletzt durch Jahves Hand unter und steht von seinem Sturz nicht wieder auf. Doch hier ist laut dem Folgenden (v. 24 f.) nicht von Kriegszügen, sondern von friedlichem Verkehr die Rede (בּוֹא בְּ). Wir haben demnach an nachexilische Zeit zu denken. Das Perserreich, das nie unter אַשּׁוּר verstanden wird, ist ignoriert, so daß sich die hellenistische Diadochenzeit mit den Reichen der Ptolemäer (מִצְרַיִם) und Seleuciden (אַשּׁוּר) als Zeithintergrund anbietet. Würde v. 23^{b} bedeuten, daß Ägypten Assur dienstbar werden solle (𝔊𝔖𝔗𝔙), so müßte man an einen Zeitpunkt seleucidischer Überlegenheit denken, wie er etwa unter Antiochus dem Großen eintrat. Doch da es sich nach v. 24 f. um gottesdienstliche Gleichstellung handelt, wird עבד vom gemeinsamen Kultus Ägyptens samt Assur (אֶת־אַשּׁוּר) zu verstehen sein (Di-Ki Bhl), der dem wahren Gott gilt. — v. 24. Zu Ägypten und Assur tritt Israel als dritter im Bunde (שְׁלִישִׁיָּה). Die femininische Konstruktion von יִשְׂרָאֵל erklärt sich aus dem Bilde der Landschaft; doch ist vielleicht mit Kittel שלישליה hinter ברכה einzusetzen (Bhl),

sofern der göttliche Segensspruch (v. 25) dreifach ist. Jedenfalls bedeutet בקרב הארץ nicht das „Land“, sondern die „Erde“, in deren Mittelpunkt Israel mit dem ägyptischen und „assyrischen“ Nachbarn steht. — v. 25. Das Suffix ברכו müßte sich auf ישראל beziehen. Da aber neben Israel auch Ägypten und „Assur“ gesegnet werden, ist besser mit 𝔊 ברכה zu lesen (Du Ma Bhl), doch schwerlich mit Bezug auf הארץ (Du Bhl), da der Segensspruch zunächst nur die drei Völker trifft, sondern auf בְּרָכָה (Ew Di), so daß eine *figura etymologica* vorliegt: „der Segen, mit dem Gott gesegnet hat“. Demnach ist v. 24 der Träger der בְּרָכָה nicht als Segensvermittler für andre (cf. Gen 12, 2), sondern als Segensempfänger zu verstehen (cf. Zak 8, 13). Großartig ist der Ausklang, in dem Ägypten, Assur und Israel in den Segen Gottes aufgenommen werden. Der Segen ist differenziert; Ägypten als Volk Gottes (עַמִּי) ist mehr als Assur, sein „Geschöpf (מעשה ידי)“; beide sind weniger als Israel, das wie im Deuteronomium als Gottes Erbgut gilt, als angestammtes, nicht neu erworbenes Besitztum (נַחֲלָתִי). Wie in v. 19—22, so scheint auch hier die jüdische Diaspora als Vermittlerin der Jahvereligion, nunmehr sowohl in Ägypten wie in „Assur“, gedacht zu sein, wo ja die Hauptsitze des Judentums neben Palästina waren. —

Der Rückblick auf v. 16—25 ergibt die Möglichkeit, daß wir drei Zusätze (v. 16f. — v. 18—22. — v. 23ff.) verschiedener Herkunft vor uns haben. Mindestens v. 16f. unterscheidet sich vom Folgenden durch die Abwesenheit einer Verheißung für Ägypten (Chey Ki), und v. 23ff. tritt Assur zu Ägypten hinzu. Doch steht überall das Schicksal Ägyptens im Mittelpunkt der Anschauung. Die Herkunft dieser Sprüche ist also wohl nicht in Judäa, sondern in Ägypten selbst zu suchen (Du), wo es seit Jeremias Zeit eine starke jüdische Diaspora gab, die mit Wohl und Wehe des Landes eng verknüpft war. Der erste Spruch (v. 16f.) zeigt Ägypten von schwerem Schlag getroffen, wofür die Zeit Kambyses (529—522) ein gutes Beispiel wäre; auch stehen sich hier Juda und Ägypten noch fremd gegenüber. Die zweite Spruchgruppe (v. 18—23) deutet mit den fünf Städten „kanaanäischer“ Zunge und den jüdischen Kultdenkmälern auf konkrete, dem Verfasser bekannte, Verhältnisse hin, die zur Grundlage seiner Weissagung dienen. Wegen der „kanaanäischen“ Sprache weniger Städte denkt man hier am liebsten an die spätere Perserzeit, wo im vierten Jahrhundert die Perser als לחצים betrachtet werden mußten. Die dritte Gruppe (v. 23—25) scheint mit „Assur“ neben Ägypten in die Diadochenzeit hinabzuführen, also ins dritte Jahrhundert zu gehören. Im ganzen tritt eine freundschaftliche Stellung zu Ägypten hervor, die in den drei Zusätzen in deutlicher Zunahme begriffen ist. Das entspricht dem Gang der Geschichte. Im ersten Jahrhundert der Perserherrschaft, als die Juden perserfreundlich waren, ergab sich eine natürliche Spannung gegenüber dem perserfeindlichen Ägypten. Eine Explosion dieser Spannung ist uns in der Zerstörung des jüdischen Tempels von Elephantine durch die ägyptische Priesterschaft von Assuan bekannt, von der die Papyri von Elephantine Kunde bringen. Doch um die Jahrhundertwende (c. 400) beginnt mit dem Hohenpriester Jochanan von Jerusalem aus die

Abkehr von Persien, wahrscheinlich in Verbindung mit Hinwendung zur ägyptischen Freiheitsbewegung, mit der wir die Juden im 4. Jahrhundert sympathisieren sehen, so daß Juden und Ägypter in den Persern den gemeinsamen Feind (v. 20) sahen. Nach dem Untergang des Perserreichs schienen Ägypten und Assur in den Staaten der Ptolemäer und Seleuciden wiederaufzuleben, beide mit großer jüdischer Diaspora, von der sich das palästinische Israel abhebt (v. 24 f.). Für v. 23 ff. kann also Cheynes Ansatz in der Diadochenzeit zutreffen, während die Maccabäerzeit (Du) wegen der damaligen Spannung zu „Assur" ganz unwahrscheinlich ist.

c) Asdod. c. 20.

[1] *Im Jahre, als der Tartan gegen Asdod zog, als Sargon, der König von Assyrien, ihn sandte, und er bekriegte Asdod und nahm es ein —* [2] *damals redete Jahve durch Jesaia, Amoṣ' Sohn also: Auf! Löse das Sackgewand von deinen Hüften und ziehe deinen Schuh von deinem Fuß! Und er tat also, ging bloß und barfuß.* [3] *Jahve aber sprach: Wie mein Knecht Jesaia bloß und barfuß geht drei Jahre lang als Zeichen und Beispiel für Ägypten und für Kusch,* [4] *so wird der König von Assyrien wegführen die Gefangenen von Ägypten und die Verschleppten von Kusch, Knaben und Greise, bloß und barfuß und mit entblößtem After* ℸ[a]. [5] *Dann wird man erschrecken und zuschanden werden an Kusch, wohin man ausblickte, und an Ägypten, worauf man stolz war.* [6] *Und die Bewohner dieser Küste* ℸ[b] *werden sagen: So ists mit unserm Hoffnungsausblick geworden, wohin wir flohen, um Hilfe zu finden, um uns zu retten vor dem Könige von Assyrien. Und wie werden wir selber entrinnen?*

a) del עזות מצרים. — b) del יום ההוא c 𝔊.

Jesaia erscheint hier nicht in erster, sondern in dritter Person, als Amoṣ' Sohn ausdrücklich eingeführt. Auch haben wir ein Prosastück (gg Lw Skinner), während Jesaia allen seinen Reden gebundene Form gibt. Die Bilder und Gedanken sind wuchtig und groß; aber die Sprache und Satzbildung ist unvollkommen. Wahrscheinlich also (Kg a) stammt unser Kapitel nicht unmittelbar aus Jesaias Hand, was man wegen des mangelhaften Stils auch für c. 19, 1—4. 11—14 vermuten möchte. Gray 344 denkt an ein Fragment einer Biographie Jesaias; jedenfalls werden wir an die Jesaiaerzählungen aus Sanheribs Zeit erinnert (c. 36—39); auch sie geben den Eindruck seiner prophetischen Größe wieder, auch sie sind lebenswahr und aus der Wirklichkeit geschöpft, ohne daß sie von ihm selbst entworfen wären. Wie unser Stück kann man sie aus Jesaias Schülerkreis ableiten, der sein Andenken hütete und wertvolle Erinnerungen an ihn festgehalten hat, der vielleicht auch seinem Buche den Grundriß seiner gegenwärtigen Gestalt gegeben hat. Ein Schülerkreis des Propheten hat ja sicherlich bestanden (8, 16—18 cf. Mowinckel, Jesaias Disipler). Aus einer solchen Herkunft erklärt sich am besten die Echtheit des Inhalts trotz der Unvollkommenheit der Form. Inhaltlich bildet unser Kapitel das Gegenstück zum achtzehnten. Die Äthiopen, die Jesaia dort zum erstenmale anredet, sind

hier kein unbekanntes Volk mehr, sondern mit Ägypten zu einem ganzen verbunden. Das Bündnis gegen Assur, vor dem Jesaia dort warnt, ist zustande gekommen; denn nur so verstehen wir, daß das Schicksal von Äthiopien und Ägypten, in das auch die Philister verflochten sind, vorbedeutend für Jerusalem ist. Aus den geschichtlichen Andeutungen des Kapitels läßt sich mit Hilfe der Keilinschriften Sargons ein genügend klares Bild der ganzen Sachlage gewinnen. Asdod, dessen Fall i. J. 711 v. Chr. berührt wird (v. 1), stand damals an der Spitze des Philisteraufstandes, der an Ägypten Rückhalt suchte. Azuri von Asdod hatte die Nachbarkönige zum Versagen des Tributes aufgewiegelt, war aber von Sargon durch seinen Bruder Achimeti ersetzt worden (Sargon, Prunkinschr. Z. 90 ff.). Doch Achimeti wurde mit Zustimmung der Bevölkerung von Jamani, vielleicht einem Griechen (= יְוָנִי cf. CAH III, 277), gestürzt, der sich auf den König von *Meluḫḫa* stützte (Z. 109 ff.). Indessen verlor er den Kopf, als Sargons Heer heranrückte (i. J. 711 v. Chr.); er floh in den äußersten Süden Ägyptens und ward nicht mehr gesehen (Z. 101 f.), während Asdod sowie Gat und Asdodimmu von den Assyrern belagert und erobert wurden. Nach assyrischem System wurden die Städte durch Kolonen aus dem Osten neu besiedelt und verpflichtet. Der König von Meluchha, unter dem nur Shabako gemeint sein kann, hielt es nach Zusammenbruch des Aufstandes für richtig, Jamani an Sargon auszuliefern (Z. 110 f.). Wahrscheinlich ist damals als Unterpfand seiner Ergebenheit auch das von Layard in Ninive gefundene Siegel mit seinem Namenszug nach dem Osten gewandert. Ein andrer assyrischer Bericht über den Feldzug von Asdod nennt ihn Pharao, König von Ägypten (Winckler, Textbuch[3] S. 42 Z. 33 f.: *pir'u šar muṣri* = פרעה מלך מצרים) und meldet ausdrücklich, daß nicht nur die Philister, sondern auch Juda, Edom und Moab Bundesverhandlungen mit ihm geführt hatten (Z. 29 ff.). Denn daß *pir'u šar muṣri* ein Araber und nicht der Pharao gewesen sei (Winckler; Alt in BWAT 6, 68 ff.), läßt sich nicht aufrechterhalten. Somit ist klar erwiesen, daß der Antrag der Äthiopen auf ein Bündnis gegen Assur, den wir aus der Gesandtschaft der Äthiopen in Jerusalem erschlossen haben (c. 18), zum Ziele geführt hat, sofern Hizkia damals von Assur abfiel. Freilich als Jamani das Spiel verloren gab, hat sich Hizkia mit den andern Verbündeten ohne Zweifel noch rechtzeitig wieder unter Sargon gebeugt, um seine Vasallenschaft zu retten, während Shabako gute Miene zum bösen Spiel machte und sich mit Sargon vertrug. Im Rahmen dieser assyrischen Nachrichten läßt sich nun unser Kapitel vollständig verstehen. Wenn Sargon den Aufstand in seinem ausführlichen Feldzugsbericht (Winckler, a. O. S. 41) auf sein neuntes Regierungsjahr (713), in den Annalen auf sein elftes datiert, so hat man darin Anfangsjahr und Schlußjahr zu sehen. Die Meinung von Olmstead, Sargon S. 77 ff., daß Asdod bereits i. J. 713 fiel, hat wenig für sich. Zu dreijähriger Dauer stimmt, daß Jesaia drei Jahre lang als warnendes Symbol in Jerusalem umhergeht (v. 3), das eben so lange in den Aufstand verwickelt war. — v. 1. Wenn hier nicht nach Königsjahren, sondern einem bekannten Ereignis datiert wird, so entspricht

das volkstümlichem Gebrauch; auch Jesaia beziffert das Todesjahr eines Königs nicht von seiner Regierungszeit ab (6, 1. 14, 28 cf. Am 1, 1. Rost in KAT³ 320). Der ausländische Titel תַּרְתָּן (cf. 2 Reg 18, 17) ist wie רַב שָׁקֵה (36, 2 u. ö.), פַּרְעֹה ohne Artikel gebraucht. Die assyrische Aussprache ist *turtanu*, zunächst der Titel des Vizekönigs von Charran, aber gelegentlich von ausländischen Würdenträgern, wie dem *turtan* von Ägypten, gebraucht. Schon in dem Jahrhundert von 856—752 sind fünf assyrische Turtane bekannt (CAH III, 93 cf. Klauber, Assyrisches Beamtentum S. 60ff.). Das Jahr seiner Ankunft vor Asdod ist das Schlußjahr des Aufstandes, also 711 v. Chr. Daß nicht Sargon selbst, wie es nach den Keilinschriften scheint (Ann. Z. 224f.), sondern sein Feldherr den Aufstand bändigt (בשלח אתו סרגון), ist gewiß die richtige Nachricht. Sargon II. (722—705) kommt nur hier in der Bibel vor; er nannte sich wahrscheinlich nicht nach dem archaischen Sargon von Akkad (c. 2700 v. Chr.), sondern nach dem bedeutenden assyrischen Herrscher gleichen Namens (CAH III, 46). Er war der Gründer der letzten assyrischen Dynastie, ein ungewöhnlich begabter Herrscher, der 705 v. Chr. im Kampfe fiel. Als Subjekt von v. 1ᵇ וַיִּלָּחֶם und וַיִּלְכְּדָהּ ist sowohl Sargon wie sein Feldherr denkbar, wahrscheinlich ist es der Feldherr. Die eroberte Stadt wurde ein Außenposten mit Hafen für die assyrische Macht; sie hat als solche noch ein Jahrhundert später Psammetik I. 29 Jahre Widerstand geleistet. — v. 2. Die Zeitangabe בָּעֵת הַהִיא (18, 7 cf. Gen 21, 22) ist von ungefähr; genau genommen beginnt Jesaias Auftrag nicht mit der Eroberung (711), sondern mit dem Ausbruch des Aufstandes (713 cf. v. 3 שָׁלֹשׁ שָׁנִים Gr). Der Ausdruck בְּיַד יְשַׁעְיָהוּ bedeutet, daß Jesaia in Person die Rede Jahves verkörpern soll. Wir erfahren dabei, daß er den Sack (חַשַּׂק), seit alters (Gen 37, 34. 2 Sam 3, 31. 1 Reg 20, 31f. 21, 27. 2 Reg 19, 2=Jes 37, 2) das Trauerkleid der hebräischen Stämme, ein eng am Körper liegendes, Hals, Arme und Knie frei lassendes Gewand aus der Nomadenzeit, als regelmäßige Tracht trug, um als Bußprediger zu wirken. Jetzt soll er den Sack von den Hüften lösen (ופתחה) und ohne Sandalen (נעל) gehen. Das ist nicht Zeichen abgetaner Trauer, sondern erfüllter Drohung. Daß er unter dem Sack noch ein linnenes Unterkleid trug (Bhl), ist nicht wahrscheinlich; denn der Sack wurde auf der bloßen Haut getragen (1 Reg 21, 27. 2 Reg 6, 30). So ist vielmehr anzunehmen, daß sich Jesaia fortan nur in den Mantel hüllt (cf. 1 Reg 19, 13. 19. 2 Reg 2, 8. 13f. Sach 13, 4 אַדֶּרֶת). An einen pathologischen Zug (Baentsch in ZWTh 50, 52ff.) oder an kultische Nacktheit ist dabei nicht zu denken, sondern an das Abbild der Gefangenschaft, mit der in erster Linie Juda bedroht wird, seitdem es sich in die Koalition gegen Assur eingelassen hat. Bequemer als נעלך ··· טעל רגלך wäre es, נַעֲלֶיךָ ··· ט״ רַגְלֶיךָ zu lesen (Mss 𝔊𝔙). Jesaia gehorcht dem göttlichen Zwang (וַיַּעַשׂ כֵּן), indem er nackt und barfuß geht (*Inf. abs.* הָלוֹךְ als Gerundium). Mit עָרוֹם 𝔊 *γυμνός* ist, wie so oft (2 Sam 6, 14. 20. Am 2, 16. Mi 1, 8), nicht völlige Nacktheit gemeint (gg Kg), da sonst יָחֵף überflüssig wäre (Bhl), sondern die unvollständige Kleidung nach Wegfall des Sackgewandes, das die כְּתֹנֶת vertreten hatte. — v. 3. Nun erst folgt die Deutung der symbolischen Handlung,

die mehr als ein gesprochenes Wort auffallen mußte. Jesaia ist Gottesknecht (cf. Am 3, 7) kraft seines Prophetenstandes; als solcher ist er zwar Jahve gegenüber ohne eigenes Recht, nimmt aber eine besonders vertraute Stellung in seiner Nähe ein (cf. Baudissin in ZAWB 34, 1 ff.). In seiner Kleidung, die er gewiß nicht nur einmal in diesen drei Jahren (Htz Di al), sondern immer trug, ist er אוֹת וּמוֹפֵת „Zeichen und Vorspiel“ (8, 18), für Ägypten und Kusch, d. h. das Stammgebiet der im Pharaonenlande herrschenden Dynastie (18, 1). Damit wird bewiesen, daß der Pharao hinter dem ganzen asdodensischen Aufstand steht, was Sargons Feldzugsbericht (Z. 33 f.) ausdrücklich angibt. Doch wird sein Plan zusammenbrechen; denn Jesaia erwartet die Eroberung des Pharaonenlandes durch den Assyrerkönig. — v. 4. Das auf Ägypten und Kusch verteilte Hendiadyoin שִׁבְי und גָּלוּת betont im ersten Begriff die Kriegsgefangenschaft, im zweiten die Verschleppung der ganzen Bewohnerschaft, das bewährte Zwangsmittel der Assyrer zur Vernichtung nationalen Lebens, das auch Samaria zu spüren bekommen hatte (2 Reg 15, 29. 17, 6). Auch die kriegsuntüchtigen Knaben und Greise werden „bloß und barfuß“, wie Jesaias Tracht es andeutet, mitgeschleppt. Die sonderbare Punktation חַשׂוּפֵי soll vielleicht vom Particip ein aramaisierendes Adjektiv (Lagarde, Nominalbildung S. 192) im Singular (‖ערום ויחף) ableiten, um שת (om 𝔊) nicht aussprechen zu müssen; doch ist natürlich חשופי שת zu punktieren. Der Lendengurt, von dem vorn ein dürftiger Schurz herabführt, läßt die Hinterseite bloß. Die Apposition עֶרְוַת מִצְרָיִם „Blöße Ägyptens“ soll den Zustand der Gefangenen in einem Begriff zusammenfassen. Indessen ist das syntaktisch hart; auch vermißt man die Erwähnung von Kusch, so daß ערות מצרים Zusatz sein wird (Du Ma Ki Bhl). — v. 5. Das ungenannte Subjekt von וְחַתּוּ וָבֹשׁוּ sind nicht die Ägypter und Kuschiten, aber auch nicht die Philister, die erst v. 6 eingeführt werden, sondern die Judäer, unter denen Jesaia in Gefangenentracht drohend gewandelt ist, die sich aber erst von den Ereignissen belehren lassen, um nun in Schreck und Scham zu versinken, da ihnen jetzt das gleiche Schicksal droht. Kusch steht hier vor Ägypten als die herrschende Macht des Pharaonenreiches; es war der Blickpunkt (מַבָּט), nach dessen Hilfe die Judäer ausschauten, wie Ägypten als תִּפְאֶרֶת galt, mit dessen Hilfe sie sich brüsteten. An sich könnte das Stück hier schließen; denn mit dem Schicksal von Ägypten und Kusch entscheidet sich auch das von Judäa, worauf es Jesaia mit seiner Drohung hauptsächlich ankommt. Doch soll der folgende Vers erklären, welche Rolle die Philister, denen ja Asdod gehört (v. 1), in dem ganzen Zusammenhang spielen. — v. 7. Mit 𝔊 ist ביום ההוא zu streichen. Unter יֹשֵׁב הָאִי הַזֶּה sind die Philister gemeint; denn אִי ist das philistäische Küstenland (Jer 47, 4); das phönicische (23, 2. 6) fällt hier außer Betracht. Es wird angenommen, daß für Philistäa die Niederlage des Pharaonenreichs entscheidend ist. In Wirklichkeit war der Fall von Asdod entscheidend für die Schwenkung der ägyptischen Politik in eine neutrale Lage. Für die Philister war Kusch samt Ägypten noch der Hoffnungspunkt (מַבָּטֵנוּ), nachdem sie die Waffen weggeworfen hatten. Sollte mit der Flucht (נָסְנוּ) auf Jamanis Flucht

zu Shabaḳo angespielt sein, die ja auch der Hilfe (לְעֶזְרָה cf. 10, 3) und Rettung vor dem Assyrerkönig (לְהִנָּצֵל מִפְּנֵי מ״א) galt, so würde unser Vers seine Form erst *post eventum* bekommen haben. Der ratlose Ruf: „Wie sollen wir aus der Schlinge kommen?“ setzt das völlige Versagen Ägyptens voraus, das sich ja bereits in Jamanis Auslieferung durch Shabako zeigte. Der Kerngedanke des Kapitels ist also, daß Jesaia seit dem Eintritt Asdods, dem Juda, Edom und Moab folgten, in die Verbindung mit dem Pharao die Eroberung Ägyptens erwartet hat, womit den Verbündeten der Rückhalt entfiel. Darum trägt er drei Jahre lang Gefangenenkleider (v. 3), um den Zusammenbruch des Aufstandes vor Augen zu malen. Mit dem Fall von Asdod (711) legt er sie ab, weil der Zusammenbruch damals eingetreten war, auch wenn Ägypten durch seine politische Schwenkung dem assyrischen Angriff entging. Seine Hauptdrohung hat natürlich Juda gegolten, wo man ihn täglich in seiner symbolischen Tracht sehen konnte. Vielleicht hat er damit wenigstens bewirkt, daß Hizkias Beteiligung von Anfang an schwach war, so daß er nach dem Fall von Asdod, der seine Unterwerfung unter Assur mit sich brachte, glimpflich davonkam. Edom und Moab, die Jesaia vor dem Aufstande gleichfalls vergeblich gewarnt hatte (15, 1—16, 5. 21, 11 f.), scheinen sich entsprechend verhalten zu haben. Dasselbe ist von den Arabern an der Küste des Roten Meeres anzunehmen. Denn hinter Philistäa, Juda, Edom, Moab können die *ăšibût tâmdim* „Anwohner des Meeres“ (Asdodfeldzug Z. 30) fast nur die Araber der Tihama (= *tâmdim*) sein; eine Apposition zu den vorgenannten Ländern in *âšıbût tâmdim* zu sehen, kommt nicht in Frage, da weder Juda noch Edom noch Moab am Meere wohnten.

5. Babel. c. 21, 1—11.

[1] *Schicksalsspruch 'der Wüste'*[a]

'Es braust'[b] *wie Stürme,* *im Südland fahrend,*
Von der Wüste kommt's, *aus grausigem Land.*

[2] *Ein Gesicht gar hart* *mir wurde verkündet:*
„Der Verbrecher verbricht, *der Verwüster verwüstet.*

Heran, o Elam, *o Medien, pack an,*
Und allem Geseufz *'bereite das Ende'*[c]*.“*

[3] *Drum sind erfüllt* *meine Hüften mit Weh,*
Es packen mich Schmerzen, *der Gebärenden gleich.*

Bin verwirrt zu hören, *zu sehen verstört;*
[4] *Es verirrt sich mein Sinn,* *Entsetzen erschreckt mich.*

Meiner Sehnsucht Nacht mir *man wandelt in Schrecken.*
[5] *Man rüstet den Tisch,* *man breitet die Decke.*

Man ißt und trinkt . . . . . .
Auf auf, Hauptleute, *nun salbt den Schild!*

[6] *Denn so hat gesprochen* *zu mir der Herr:*
Geh, bestelle den Späher; *was er sieht, soll er künden.*

7 *Und sieht er 'Reiter'* d,	*ein Paar von Rittern,*
Einen 'Reiter' d *zu Esel,*	*zu Kamel einen 'Reiter'* d,
So lausche er auf	*in eifrigem Lauschen.*
8 *Da rief 'der Seher'* e	. . . . .
Auf der Warte, o Herr,	*da stehe 'ich'* f *stets* T g,
Und auf meine Wacht,	*da bin ich gestellt* T g.
9 *Und siehe, da kommt* T h	*ein Paar von Reitern!*
Die beginnen und sprechen:	*„Gefallen* i *ist Babel*
Und all 'seine Götzen' j	*zu Boden 'geschmettert'* k.“
10 'Mein zerschlagenes Kind' l,	*o mein Sohn der Tenne!*
Was vernommen ich habe	*von Jahve der Heere,*
Der Israels Gott ist,	*das tat ich euch kund.*

a) l מִדְבָּר c 𝔊. — b) l prb יְחֻמָּה pr ים. — c) l prb חַשְׁפַּתִּי. — d) l prb רֹכֵב c 𝔊 ἀναβάτας. — e) l חָרְאָה pr ארית. — f) l אני pr אנכי mt c. — g) del יומם et כל־לילות mt c. — h) del רֶכֶב אִישׁ cf. 𝔊 mt c. — i) del נפלה$_2$ c 𝔊 אAQ I II III. — j) l וכל פסיליה cf. 𝔊. — k) l prb שִׁבְרִי c 𝔊 συνετρίβη. — l) l בֶּן מדושתי (‖ ובן גרני).

Dies wundersame Gesicht erinnert an die ältesten Suren des Korans; man glaubt, Urlaute hebräischer Prophetie darin zu hören, verwandt mit den Gesichten Bileams (Num 24, 3 ff. 15 ff.) oder Mohammeds. Dunkle Zusammenhänge von Leib und Seele, von Ich und Doppelich, von Gegenwart und Zukunft erscheinen uns hier. Nur die Ahnung, nicht die Erkenntnis des Verstandes kann sich in diesen dunkeln Regionen zurechtfinden. Und dennoch wird man von ihnen gepackt wie von einer zwingenden Wirklichkeit, nicht wie von einem Traum der Phantasie. Ein abnormes Ferngefühl für Raum und Zeit offenbart sich hier, das der normalen Seelenfähigkeit fremd ist, aber als Wirklichkeit, nicht als Hallucination anerkannt werden muß, da es mit den Ereignissen der Wirklichkeit in engster Verbindung steht. Es ist, als sähe das Auge des Propheten eine Fata morgana in der Luft zittern, in der sich die Gestalten und Vorgänge einer Oase in der Wüste widerspiegeln. Doch ist das Gesicht mit körperlichen Krämpfen und seelischen Ängsten verbunden, von denen der Seher geschüttelt wird. Ist der Text zuverlässig (v. 6), den man als Ausdruck visionärer, schwer zu erfassender Vorgänge hier besonders vorsichtig behandeln muß, so unterscheidet der Seher von seinem normalen Ich noch ein visionäres Ich, einen *alter ego*, der nicht an die räumlich-zeitlichen Grenzen gebunden ist. Vielleicht kann man sich durch das Studium Swedenborgs in diese hellseherische Welt hineintasten; mit Schlagworten wie Hallucination und Illusion, wie Hölscher, Die Profeten S. 35 ff. sie verwendet, ist hier wenig getan, noch weniger mit spiritistischen Erklärungen. Der Inhalt der Vision ist ein höchst wirkliches und wirksames geschichtliches Ereignis, der Fall von Babel. Wir können zwei Strophen unterscheiden, von denen die erste den Zustand des Sehers (v. 1—5), die zweite das visionäre Ereignis schildert (v. 6—10). Die Form zeigt zumeist Paare von Doppelzweiern, den hastigen Stößen entsprechend, die in der Seele des Propheten pochen. Doch zumal in der zweiten Hauptstrophe (v. 7—10), die Echtheit des Textes vorausgesetzt, treten auch Tristichen

auf. — v. 1. Mit [ים] משא מדבר „Spruch über die Wüste am Meer“, wird der Inhalt der Vision nicht getroffen, da sie den Untergang Babels betrifft. Freilich haben alte Ausleger (Junius, Vitringa) in geistvoller Weise mit der „Wüste am Meer“ eben Babylonien bezeichnet gesehen auf Grund der Nachrichten, daß in prähistorischer Zeit der Euphrat das Schwemmland zuzeiten in sumpfige Meereswüste verwandelt habe (cf. Her. 1, 184. Eus. Pr. ev. 9, 14). Indessen redet unser Stück von Babel als Stadt, nicht von der babylonischen Landschaft. Auch die pluralische Lesung מִדְבְּרֵי יָם statt מִדְבַּר יָם hilft nicht weiter; denn מדברים kommt sonst nicht vor, und der unbestimmte Begriff „Wüsten“ hat in der Dichtung keinen Anhalt. Offenbar ist מדבר ein bloßes Stichwort, aus v. 2 מטדבר entnommen (cf. v. 13 משא בערב : ביער בערב. — 22, 1 משא גיא חזיון : v. 5 בגי חזיון). In ים, das in 𝔊 fehlt, sehen Cobb und Marti mit Recht den Rest des Anfangswortes von v. 1ᵇ; am ehesten ist יֶהֱמָה „es braust“ zu vermuten, wodurch in v. 1ᵇᵅ auch ein Doppelzweier entsteht. Weniger gut ist es, mit Sievers in ZAWB 41, 262 שמועה statt dessen einzusetzen. Es braust daher wie Stürme (כסופות), die im Südland fahren. Der Zweier בַּנֶּגֶב לַחֲלוֹף gehört rhythmisch, aber auch sachlich zusammen. In לַחֲלוֹף steckt ein Gerundium „im Vorüberfahren“, (Ew § 296ᵃ. 351ᶜ) zu dem בנגב Ortsbestimmung ist. Der נגב ist der „trockne“ Südabhang des judäischen Gebirges, das sich zur Senke von Beerseba hinabzieht. Er gehört lediglich ins Gleichnis vom Südsturm; denn der visionäre Sturmwind, den der Prophet wahrnimmt, kommt nicht aus dem Süden von Palästina, sondern aus Babylonien über die syrische Wüste, die unter מִדְבָּר und אֶרֶץ נוֹרָאָה, dem „furchtbaren Land“, zu verstehen ist. Die Wüste als Tummelplatz wilder Tiere (30, 6. Jer 2, 6) oder auch dämonischer Wesen (13, 21 f.) steht als unheimliches Land (נוֹרָאָה „א) dem Menschenland (אֲדָמָה) gegenüber. Der Prophet fühlt sich also von einem Geistersturm ergriffen, der eine Nachricht aus Babylonien herüberbringt. Er selbst wohnt augenscheinlich in Palästina, da ihm der Südwind Palästinas einen Vergleich seines Erlebnisses bietet. Man kann an Eliphaz erinnern (Hi 4, 12 ff.), über dessen Leib ein Windhauch schauert, so daß sich das Haar sträubt, ehe die Flüsterstimme vernehmbar wird (v. 14 f.). — v. 2. Das Ganze wird „Vision“ (חָזוּת cf. 29) genannt; „bedrückend“ (קשה cf. 1 Reg 14, 6) heißt sie entweder, weil sie Schlimmes enthält oder weil sie seelischen Druck (v. 3 f.) auf den Propheten legt. Sie ist mit einer Audition verbunden (v. 2ᵇ): „Der Verbrecher verbricht, und der Verwüster (15, 1. 16, 4ᵇ) verwüstet“. Mit den Masculinformen בוגד (24, 16. Hab 1, 13) und שודד, die uns für eine feindliche Macht auch c. 33, 1 begegnen, wird die verhängnisvolle Macht von Elam und Medien, die als Ländernamen femininisch gebraucht werden, deutlich unterschieden, so daß es sich fragt, wer damit gemeint ist. Ewald denkt an Babel, dessen Herrscher mit Gewalttaten fortfährt, aber nun von Elam und Medien angegriffen wird. Dann würde Gottes Stimme reden, die gegen das unheilvolle Treiben Babels Elam und Medien als Gottesgeißel heranruft. Diese Meinung erscheint mir als besser denn die andre, im Verbrecher und Verwüster die Babel angreifende

Macht zu sehen, sei es den Assyrer oder einen späteren Weltherrscher, der Babel mit elamitischen und medischen Truppen bekämpft, die er zum Angriff ruft. In Jesaias Zeit wären das Hilfstruppen unterworfener Völker. So erscheint Elam als Hilfsmacht auch anderswo (22, 6) bei Jesaia, Medien freilich nicht. Freilich ist nicht zu leugnen, daß in Sargons Zeit Merodakbaladan (721—703) in Babel gerade enge Fühlung mit den Elamitern suchte und fand, wenn auch die Beziehungen manchen Schwankungen unterworfen waren. Der scharfe Gegensatz zwischen Elam und Babel, den unser Vers andeutet, ist also unter Sargon schwer verständlich. Dagegen standen Elam und Medien zu ganz andrer Zeit, nämlich unter Cyrus, in enger Verbindung miteinander. Denn Cyrus als Fürst von Anzan beherrschte das elamitische Gebiet, und als König von Medien seit c. 550 v. Chr. das medische. Unter ihm aber wird der Entscheidungskampf gegen Babel geführt. Falls sich die übrigen Glieder unsrer Weissagung ohne Rest in diesen zeitlichen Rahmen einfügen, wird man ihn als maßgebend betrachten und auf jesaianische Herkunft der Weissagung verzichten müssen. Im letzten Versgliede fällt das Perfectum הִשְׁבַּתִּי auf, das nach dem Imperativ auch als *Perfectum propheticum* schwer haltbar ist, weshalb man besser liest: הַשְׁבֵּתִי „mach ein Ende“, wobei Elam und Medien angeredet sind. Welchem Seufzen (אֲנָחָה) ein Ende gemacht werden soll, bleibt wieder fraglich. Ist das von Babel gemeint (cf. v. 9), so kann es das Seufzen der Angst vor dem hereinbrechenden Unglück sein, daß sich mit dem Untergang naturgemäß erschöpft. Eher jedoch sind die Seufzer gemeint, die Babels Herrschaft über andre gebracht hat, wobei man auf die Klagen der gefangenen Israeliten des Exils geführt würde, die nun ein Ende nehmen sollen. 𝔗𝔖𝔊 verstehen אַנְחָתָהּ (= אנחתה) als Suffixbildung, wobei das Suffix auf Babel ginge, sofern es entweder selbst seufzt oder Seufzen (Del Or Brd) verursacht. Doch ist das Suffix nicht empfehlenswert, so daß man lieber אֲנָחָתָה betont (cf. ψ 3, 3 יְשׁוּעָתָהּ) und doppelte Femininendung annimmt (Ew Kn Rß Bhl). Eine Änderung in גְּאוֹתָהּ (Bd) oder גַּאֲוָתָהּ (Bhl), auf Babels Hoffart bezogen, ist nicht überzeugend genug, so bequem sie wäre. — v. 3. Durch die Audition (עַל כֵּן) ist der Seher in höchste Spannung versetzt, deren psychophysische Äußerungen nunmehr sehr eindrucksvoll beschrieben werden. Die Wehen, von denen er seine Hüften geschüttelt fühlt (חַלְחָלָה „Schütteln“ von √חיל), hat er ohne Zweifel wirklich empfunden (צירי יולדה cf. 1 Sam 4, 19), so daß die lähmende Angst heftige Schmerzen in ihm verursacht. Hören und Sehen vergeht ihm in diesem Zustande der Verwirrung (נָעֲוִיתִי von √עוה) und Beklemmung (נִבְהַלְתִּי). — v. 4. Mit לֵבָב kann das in rasenden Pulsen schlagende Herz, aber auch der irre Sinn und Verstand gemeint sein. Zu פַּלָּצוּת „Schrecken“ cf. Ez 7, 18. Hi 21, 6. ψ 55, 6; zu √בעת am. *bʿĕt* a. *baghata* „verstören“ cf. 1 Sam 16, 14 f. Hi 9, 34. 13, 21 u. ö. Daß die Dämmerung (5, 11) נֶשֶׁף חִשְׁקִי „Nacht der Sehnsucht“ heißt, erklärt sich so, daß die bisher beschriebenen Zustände bei Tage erfolgt sind, weshalb der erschöpfte Seher den Abend herbeisehnt, der aber neuen Schrecken bringt (cf. Hi 7, 4 𝔊 13), so daß er neue Unruhe hat. Das ungenannte Subjekt von

שָׁם ist schwerlich Gott, sondern der ganze Zustand seelischer Qual. — v. 5. Da v. 5[a] nicht zwei, sondern drei Zweier enthält, also aus dem Schema des Metrums herausfällt, so ist der Verlust eines Zweiers anzunehmen, falls nicht mit 𝔊 צפה הצפית auszuscheiden wäre, was aber strophisch Schwierigkeiten macht. Die vier absoluten Infinitive enthalten eine Schilderung, keinen Befehl (gg 𝔊𝔖𝔙), der erst in den folgenden Imperativen (v. 5[b]) auftritt. Der Prophet sieht den Tisch rüsten (עָרַךְ) zu einem Mahl (אָכוֹל שָׁתוֹ cf. 22, 13), sei es einem Opfermahl oder einem Abendmahl. Zwischen Tisch und Mahlzeit muß צָפֹה הַצָּפִית etwas, das zur Tafel gehört, bezeichnen. 𝔊* läßt dies Versglied weg; denn 𝔊 Q[mg] III *σκόπευσον τὴν σκοπίαν* ist hexaplarischer Text; die Übersetzung *σκ. τὴν σκοπίαν* (√צפה cf. v. 6 מצפה) stimmt aber nicht zur Umgebung. Ist 𝔐 im Recht, so muß an etwas wie das Hinbreiten der „Decken“ oder „Matten“ gedacht sein (Hi Dr Or Di-Ki Bhl); im Talmud bedeutet ציפא „Matte“; zu √צפה „bedecken“, „überziehen“ cf. Ex 25, 11. 13. 24 u. ö. In die Mahlzeit fällt aber plötzlich der Ruf קוּמוּ שָׂרִים מְשָׁחוּ מָגֵן „auf, ihr Führer, salbet den Schild!“ Die Offiziere (שָׂרִים) sind unter den Schmausenden gewesen, werden aber aus ihrer Sorglosigkeit plötzlich aufgeschreckt und zu den Waffen gerufen. Die Salbung des Schildes (2 Sam 1, 21) geschieht zur Verhütung von Sprüngen und Rissen im Leder. Der Feind scheint vor den Toren zu stehen, zu spät rüstet man zur Verteidigung. In diesem Bilde, das zwischen der Belagerung (v. 2) und dem Fall von Babel (v. 9) steht, hat man eine Andeutung des Festes gefunden, während dessen Babel von den Persern erobert worden sein soll. Die Nachricht kennen wir sowohl aus der Belsazargeschichte Daniels (Dn 5, 30) als durch Herodot (1, 191) und Xenophon (Cyr. 7, 5, 15), wobei die aramäische und die griechische Quelle völlig unabhängig voneinander sind. Inschriftlich ist von einem solchen Feste weder beim Einzug des Gobryas am 16. Tischri 539 noch beim Einzuge des Cyrus am 3. Marcheŝwan 539 etwas bekannt; daß aber Herodot und Xenophon wie das Danielbuch die Nachricht aus der Luft gegriffen hätten, ist schwer vorstellbar. — v. 6. Die erste Strophe (v. 1—5) entläßt uns mit dem Bilde des Festmahls, von dem die Offiziere zu den Mauern gerufen werden, in höchster Spannung. Für den Seher bedeutet die Vision eine Atempause; der Sturm des prophetischen Pathos, der ihn gerüttelt und geschüttelt hat, legt sich, wenn auch die Spannung bleibt. Sie hebt neu an mit dem göttlichen Auftrage, den Späher auf die Warte zu stellen. Ist der Text in Ordnung, woran zu zweifeln kein Grund ist, so wird hiermit der מְצַפֶּה (cf. 2 Sam 18, 24 ff. 2 Reg 9, 17 f. צפה) vom Seher unterschieden. Da nun aber der Späher nicht ein natürliches Ereignis, sondern eine Vision melden soll, so muß er selber Seher sein. Da es nun ganz unwahrscheinlich ist, daß eine visionär begabte physische Person eine andre physische Person als Seher bestellt, wird man Duhms Auslegung nicht vermeiden können, wonach hier vom Ich ein Doppelich unterschieden wird. Auch Paulus (2 Cor 12, 1 ff.) weiß nicht, ob er im Leibe oder außer dem Leibe war, als er seine höchsten *ὀπτασίαι* hatte. Das Doppelich scheint sich vom Leibe zu lösen und aus den Schranken

von Raum und Zeit befreit zu sein, während der Leib erschöpft auf seinem Lager liegt. Buhl in ZAW 8, 157 ff. hat dagegen, zum Teil im Anschluß an 𝔊, Text und Bild feinsinnig geändert. Er liest v. 6b לְכָה עִמְדָה מִצְפֶּה „Auf! Tritt hervor, o Späher“, sowie nach 𝔊 ὃ ἂν ἴδῃς ἀνάγγειλον = אֲשֶׁר תֶּרְאֶה תַּגִּיד für אֲשֶׁר יִרְאֶה יַגִּיד, was die Korrekturen וְרָאָתָ [oder וְרָאֲתָה] und וְהַקְשֵׁב von selbst nach sich zieht. Dann fällt das Doppelich weg, und der Prophet selbst soll auf die Audition warten. Indes da hierzu Textänderungen, wenn auch sehr beachtenswerte, nötig sind, und auch ohne Textänderung unter Voraussetzung des visionären Doppelich, wofür wir bei Paulus eine Analogie fanden, ein Sinn entsteht, ist die Entscheidung der Frage doch eher in der Richtung Duhms zu suchen (Ma Ki). Demnach löst sich vom Seher, vermutlich in der ersehnten Nacht (נְשֶׁף חָשַׁקְתִּי), ein visionäres Ich als מִצְפֶּה los, das die folgende Offenbarung empfängt. Auch Habakuk lauscht als Wächter (cf. Hab 2, 1) auf den göttlichen Offenbarungsspruch vom Leben des Gerechten auf Grund der Treue (v. 4). — v. 7. Subjekt ist nun das Doppelich, wobei וְרָאָה den Vordersatz, וְהַקְשִׁיב den Nachsatz einleitet (Ew Di-Ki Bhl). Er soll Reiter zu sehen bekommen. Nun bedeutet רֶכֶב den „Wagenzug“ (Gen 50, 9. Ex 14, 6 f. 1 Sam 13, 5. 1 Reg 1, 5. 10, 28 u. ö.), sehr selten den einzelnen Streitwagen (1 Reg 22, 35), aber nicht den „Reiterzug“. Ob man deshalb hier nach arabischem *rakb* „Reiterzug“ übersetzen darf (Bhl), ist doch fraglich, weshalb nach 𝔊 ἀναβάτας רֹכֵב „Reiter“ vorzuziehen ist (Stade in ZAW 8, 166), was dann auch für das folgende רכב חֲמוֹר und רכב גָּמָל gilt. In צֶמֶד פָּרָשִׁים kann פָּרָשִׁים hier nicht „Pferde“ (a. *faras*) bedeuten (gg Stade a. O.), da ein Pferd weder ein Esel noch ein Kamel ist, sondern nur „Reiter“, „Ritter“ (a. *farrâs*). Daß hinter dem Reiterpaar andre folgen, was man bei Deutung von רֶכֶב als „Zug“ gewöhnlich annimmt (Ges Hi Ew Del Di-Ki), steht nicht da. Da das Reiterpaar (Bhl) nachher den Fall Babels meldet (v. 9), liegt es nahe, darin Vertreter der angreifenden Mächte Elam und Medien (v. 2) zu sehen, so daß Elams Symbol der Esel, Mediens das Kamel wäre. Wirklich ist der Esel für das elamitische Bergland bezeichnend, und Kamele verwandte Cyrus im Kampfe gegen Krösus bei Sardes (Her 1, 80). Das Reiterbild wird nur in der Ferne auftauchen, weshalb der Seher mit geschärftem Ohre lauschen muß, welche Botschaft es bringt (וְהַקְשִׁיב קָשֶׁב). Die Steigerung רַב קָשֶׁב (𝔊 ἀκρόασιν πολλήν) steht für *Inf. abs.* הַרְבֵּה קשב. — v. 8. Daß ein Löwe brüllt (ויקרא אריה), wäre ein neuer Zug in der Vision, den man ja auf diesem irrationalen Gebiete könnte gelten lassen, ohne den Sinn zu verstehen. Indessen v. 8a und v. 8b stünden sich dann zusammenhanglos gegenüber; denn natürlich redet in v. 8b nicht der Löwe, sondern der Seher. So liegt es nahe, הָרֹאֶה (v. 7 וראה) für אַרְיֵה zu lesen, was 𝔊 *et vocavi* zur ersten Person vereinfacht hat (cf. Bhl). Sievers in ZAWB 41, 263 liest אֶרְאֶה „Ich sehe“ für אריה, Buhl אוֹי „O wehe“, was beides vor v. 8b, den Sievers ganz streicht, nicht gut paßt. Sievers' radicaler Eingriff ist schwerlich berechtigt, doch ist zuzugestehen, daß v. 8 metrische Schwierigkeiten enthält. Man könnte v. 8a als entbehrlich streichen; doch eher fehlen dahinter zwei Füße, da v. 7—10

nicht Zweizeiler, sondern Dreizeiler vorzuliegen scheinen. In v. 8ᵇ sind zwei analog gebaute Doppelzweier erkennbar; sie enthalten die Worte des Wächters, der den göttlichen Befehl (v. 6 f.) befolgt. Sie sind neben v. 8ᵃ gut begründet, und ihr Ersatz durch v. 8ᵃ (Sievers) ist nicht ratsam. Rhythmisch erforderlich ist, daß in עַל מִצְפֶּה und וְעַל מִשְׁמַרְתִּי je der Zeilenanfang steckt, so daß der erste Vers mit יוֹמָם, der zweite mit כָּל־לֵילוֹת endet. Freilich sind beide Verse metrisch überlastet. Da sich nun im ersten תָּמִיד und יוֹמָם stoßen, die beiden Schlußfüße יוֹמָם und כָּל־לֵילוֹת aber keinen guten Parallelismus ergeben, so scheint mir zu תָּמִיד in יומם eine schlechte Variante vorzuliegen, die dann כל־לילות im Parallelgliede nach sich gezogen hat. Schwerlich handelt es sich bei der Ekstase um tagelange Dauer, sondern um die fortwährende Spannung (תָּמִיד) der einen Offenbarungsnacht (v. 4). Fällt so יוֹמָם und כָּל־לֵילוֹת weg, so ist nur noch der erste Vers (v. 8ᵇᵅ) überfüllt. Man könnte das überflüssige אדני als Verschreibung des folgenden אנכי ansehen, also einfach lesen על מצפי אנכי ע״. Doch genügt es zur Herstellung des Doppelzweiers, אני für אנכי zu lesen, so daß *ʾanî ʿômĕd* den vorletzten Versfuß vor תָּמִיד bildet. In diesem Falle ist אֲדֹנָי „o Herr“ Vocativ. — v. 9. Wir haben in v. 9 jetzt drei Fünfer, was zwischen den Doppelzweiern auffällt. Nun hat 𝔊 in v. 9ᵃ *ἀναβάτης συνωρίδος*, also vermutlich nur צמד פרשים oder פרשׁי צמד ohne איש רכב gelesen. So sollte vielleicht רֶכֶב איש „Wagenzug von Männern“, ein in sich unklarer Begriff, die פרשים als Männer (איש), nicht als Pferde deuten, was aber nach v. 7 ganz überflüssig ist. Ebenso ist dann mit 𝔊 in v. 9ᵇᵅ das zweite נפלה zu streichen, in v. 9ᵇᵝ [אלהי]ה 𝔊 *τὰ χειροποίητα* [= אליליה] als Variante von [פ]סיליה 𝔊 *τὰ ἀγάλματα* auszuscheiden. Damit wären auch in v. 9 drei Doppelzweier hergestellt. Nach gespanntem Warten erfolgt endlich die verheißene Vision samt Audition. Das versprochene Reiterpaar (צֶמֶד פָּרָשִׁים) erscheint, ein Eselreiter und ein Kamelreiter, mit der Botschaft vom Fall Babels. Die Reiter sind Botenreiter, nicht Kriegsreiter, wenn sie auch die kriegerischen Mächte Elam und Medien darstellen. Ihr Siegesruf ist die Pointe der ganzen Vision. Mit den folgenden Worten ist Babel nicht nur als Weltmacht, sondern auch als heidnische Großmacht charakterisiert, deren Götzenbilder (פסיליה) nun zerschmettert am Boden liegen. Für שִׁבַּר, dessen Subjekt nur Gott sein könnte, was aber in heidnischem Munde auffallen würde, ist mit 𝔊 *συνετρίβη* = שִׁבְּרוּ zu lesen. Daß Babel als Großmacht und als heidnische Macht wie bei Deuterojesaia erscheint, spricht für exilische Herkunft unsers Spruches. — v. 10. Das letzte Tristichon. Nun bricht der Seher, in dem das Doppelich mit erfolgter Offenbarung alsbald verschwindet, in einen Schrei der Erlösung aus. In v. 10ᵃ erwartet man Parallelbegriffe; das erfordert den Einsatz von בֶּן, nach Sievers, a. O. S. 263 von עַם, vor מדשתי, wozu metrische Gründe kommen. In מְדֻשָׁה „Dreschen“ (cf. 22, 5 מבוכה מבוסה מהומה) liegt ein *Abstractum pro concreto* vor; das Suffix gehört wie in בֶּן גָּרְנִי zum Gesamtbegriff (מְדֻשָׁתִי [בן]). Nur Israel kann das zerdroschene Volk sein; in dem Ausruf entlädt sich allertiefstes Mitgefühl. Ist der Fall Babels durch Cyrus gemeint, dann versteht sich der Erlösungsschrei von selbst.

Der Dreschschlitten ist nun lange genug über Israel hingegangen (cf. 28, 27 ff. Mi 4, 12 ff.); das harte Läuterungsgericht ist vorüber. Im Dichter ist die Ekstase vorüber; ruhig und feierlich übergibt er die empfangene Botschaft Jahves der Heere, des Gottes Israels (cf. 1, 24), an die Gemeinde weiter (הִגַּדְתִּי cf. v. 2a הֻגַּד לִי).

Wenn sich nun alle exegetischen Ergebnisse auf den Fall Babels durch Cyrus (539 v. Chr.) zu vereinigen scheinen, so ist doch zu erwägen, ob nicht dennoch jesaianische Herkunft behauptet werden kann. Kleinert in StKr 1877 S. 174 ff.; G. Smith in Transactions of the Soc. of Bibl. Arch. 2, 329; Driver und andre haben versucht, das Stück für Jesaia zu retten. Es würde sich dann um das Babel Merodakbaladans (721—703) handeln, der unter Sargon (722—705), und Sanherib (705—681) wiederholt die Freiheitsfahne gegen Assur entfaltete. Er trat damit nicht als Gegner, sondern als Freund Judäas auf; seine Gesandtschaft an Hizkia ist nicht zu bezweifeln (Jes 39 = 2 Reg 20, 12 ff.). Der Fall Babels, den unsre Vision verkündet, würde dann einen gegenteiligen Sinn für Israel haben; nicht die Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft, sondern die assyrische Knechtschaft stünde in Aussicht. Denn mit dem Sturz des kräftigen Bundesgenossen stand für Israel von neuem die Gefahr in Aussicht, zum assyrischen Dreschplatz zu werden, so daß der Aufschrei um den Tennensohn (v. 10) das Mitleid um das bedrohte Volk ausspräche. Der Eroberer (v. 2) wäre der Assyrerkönig, der Elam und Medien als Hilfstruppen gegen Babel sendete, weshalb der Prophet in jähen Schrecken versetzt würde (v. 3 f.), weil damit auch Israels Schicksal besiegelt sei. Es ergäbe sich der echt jesaianische Gedanke, daß die Bündnisse Israels mit assurfeindlichen Mächten wie den Philistern (14, 28 ff.), den Ägyptern (c. 18—20), den Babyloniern (c. 39) zum Unheil ausschlagen müssen, weil sie dem Weltplan Jahves vorgriffen. Man würde diese geistvolle Lösung, von der sich Abwandlungen auch bei Cobb in JBL 1898, 40 ff. und Barnes in JThSt 1, 583 ff. finden, zur Rettung der jesaianischen Verfasserschaft mit Freuden ergreifen, wenn sich ihr alle vorhandenen Elemente der Vision fügen wollten. Indessen ist dies an zwei Punkten nicht der Fall, die in den Andeutungen über die feindliche Macht (v. 2) enthalten sind. Daß der Assyrer als Verbrecher und Verwüster erscheint, ist bei Jesaia verständlich, ebenso daß er fremde Hilfsvölker mit dem Strafvollzug an Babel beauftragt. Nur daß gerade Elam und Medien diese Hilfsvölker sind, erweckt Verdacht. Denn gerade Merodakbaladans Politik war auf Freundschaft mit Elam aufgebaut, nachdem beide Völker lange Zeit keine Fühlung mehr gehabt hatten (CAH III, 48). Seinen ersten Erfolg gegen Sargon bei Dur'ilu (721) hatte er mit Hilfe des Eingreifens von Elam, und Elam ist sein Rückhalt immer geblieben, auch wenn seine Politik dann und wann Schwankungen unterworfen war. Ein Zeitpunkt, zu dem Sargon oder Sanherib gerade Elam als geeignete Waffe gegen Babel senden konnte, läßt sich nicht finden, auch nicht zwischen den Grenzpunkten 721 und 704/3, wo die Verbindung beider Mächte am stärksten war. Denn auch d. J. 710, wo sie unterbrochen wurde, kommt nicht in Frage;

denn damals war Sargon selbst, nicht aber Merodakbaladan Herr in Babel, während dieser auf sein chaldäisches Fürstentum in Bit-Jakin beschränkt war. So konnte Sargon nicht Elam und Medien gegen seine eigene Herrschaft bestellen. Medien taucht zwar seit Sargon in der Bibel (2 Reg 17, 6. 18, 11) und den Keilinschriften deutlich auf, und wenn Sargon Nordisraeliten in den Städten Mediens ansiedelte (721), muß er medische Gebiete besessen haben. Doch gegen Babel im Dienste Assurs war das freiheitslustige Medervolk schwerlich zu brauchen, so daß ohne zwingende Gegengründe ein medischer Angriff auf Babel in Jesaias Zeit nicht anzunehmen ist. Der zweite Grund gegen jesaianische Abfassungszeit liegt darin, daß mit Babels Fall alles Seufzen (אנחה) beendet werden soll (v. 2). Ist der Text in Ordnung, so kann hier nur an das Seufzen unter babylonischer Herrschaft gedacht werden, wozu für Israel in Jesaias Zeit kein Anlaß gegeben war; denn damals wurde vielmehr ein Freundschaftsbündnis zwischen Babel und Juda angeknüpft (c. 39). Eine Änderung des Textes in גאונה oder גאותה (s. o.) entfernt zwar diese Schwierigkeit, kann aber nicht Anspruch auf Sicherheit erheben. Mag nun aber Babel Seufzen um sich verbreiten oder als hochmütig gelten, so steht sein Schicksal bei unserm Seher nicht an der Peripherie, sondern im Zentrum der Geschichte. Das war zu Jesaias Zeit nicht der Fall, sondern erst nach der Begründung des neubabylonischen Reiches durch Nabopolassar und Nebukadnezar. Sievers a. O. S. 262 ff. will freilich v. $2^{b\beta\gamma}$ aus dem Urtexte ausscheiden, womit wir sowohl Elamiter und Meder als die אנחה los wären. Doch scheint mir seine Ausscheidung viel zu wenig begründet zu sein, um nach ihrer Anerkennung die jesaianische Herkunft festhalten zu können. Man hat sie also preiszugeben.

Unter Preisgabe der jesaianischen Herkunft wird die Vision dagegen ganz verständlich, sobald man sie in die Mitte des sechsten Jahrhunderts, kurz vor die Eroberung Babels durch Cyrus ansetzt (539 v. Chr.). Die ekstatischen, krampfhaften Seelenzustände dieses Sehers, so verschieden von dem sonnenklaren Geiste Jesaias, bekommen dann eigentümliches Leben; sie lassen uns in einen prähistorischen Zustand der prophetischen Natur blicken, von dem die großen Schriftpropheten höchstens noch Spuren zeigen. Die angstvolle Spannung, von der das Ganze beherrscht ist, wird begreiflich in einer Zeit, als Babel die Großmacht war, in deren Knechtschaft Israel lag, deren Ende jetzt bang erwartet und ersehnt wurde. Der Verbrecher und Verwüster ist dann nicht der Assyrer, aber kaum auch der von den Juden als Retter begrüßte Perser Cyrus, der seine Hilfstruppen gegen Babel ruft, sondern Babel selbst, gegen das Gott Elam und Medien aufbietet. Elam ist als Volk zwar nicht indogermanisch, sondern wie die Inschriften zeigen, ganz selbständiger Herkunft, Sprache und Kultur; doch als Landschaft wird es von den Persern seit Cyrus beherrscht, dessen Stammland Anźan zum elamitischen Gebiete gerechnet werden konnte, wie umgekehrt Susa, die elamitische Hauptstadt, persische Residenz wurde. Medien aber war c. 550 von Cyrus erobert worden, und als König von Medien ist er gegen Krösus und Naboned zu Felde gezogen; seine medischen Kamele (cf. v. 7) haben

die lydische Reiterei in Verwirrung gebracht (Her 1, 80). Der Seher lebte nicht in Babel, von dessen Schicksal ihm die Vision aus der Ferne Kunde bringt, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach in Palästina; denn der Negeb, das Südland von Palästina, mit seinen Stürmen ist ihm wohl bekannt (v. 1 cf. ψ 126, 5). Wie die Klagelieder Jeremias beweisen, erlosch dort auch nach der Zerstörung Jerusalems die Prophetie nicht völlig, und als Cyrus am Horizonte erschien, erwarteten dort Fromme den Anbruch einer neuen Zeit mit nicht geringerer Leidenschaft als in Babylonien selbst. Unser Seher ist ein Zeitgenosse Deuterojesaias, dem Namen nach unbekannt wie er, von prophetischer Gewißheit erfüllt wie er, wenn auch sein Seelenzustand uns mehr in das psychophysische Wurzelwerk der Prophetie Einblick gibt, Deuterojesaia dagegen ihre Krone bildet.

6. Edomiter und Araber. c. 21, 11 ff.

a) Edom.

11 *Schicksalsspruch „Duma“* [a].

Man ruft mir aus Seʿir: „O Wächter, wie weit, o Wächter, wie weit ist die Nacht?“

12 [*Da sprach der Wächter:*] [b]

„Kommt Morgen, ʿso ist vollendet' [c] *die Nacht: Wollt ihr fragen, so fragt, kommt wieder.“*

a) 𝔊 τῆς Ἰδουμαίας = אדום. — b) v. 12$^{a\alpha}$ prb del. — c) l prb וְנֶעְלַם.

Der geheimnisvolle Ton dieses Spruchs hat manchen Auslegern Anlaß gegeben, ihn dem Verfasser des Babelspruchs (v. 1—10) zuzuschreiben (Wetzstein bei Del^2 692 ff.; Stade in ZAW 8, 165; Du u. a.). Sicherlich besteht diese Möglichkeit an sich; indessen ist die Verwandtschaft beider Sprüche doch nicht so groß, daß der eine den andern zeitlich notwendig mitbestimmen müßte (gg Du Gu Gr Haller). Zumal nach Aufgabe der jesaianischen Herkunft des Babelspruchs darf man nicht unbesehen auch den Edomspruch Jesaia aberkennen. Und über dem Helldunkel hier und dort darf man nicht die Unterschiede zwischen beiden Sprüchen verkennen. Der „Wächter“ heißt dort מצפה (v. 6), hier שמר (v. 11); gemeint aber ist dort der *alter ego* des Sehers, hier dagegen der Seher selbst (אֲלַי). Das Krampfhafte des Babelspruchs fehlt dem Edomspruch gänzlich; auch wird nicht ein bestimmtes Ereignis verkündet, sondern es wird auf die Zukunft vertröstet. Während im Babelspruch der geschichtliche Umriß auf das Exil deutet, fehlt hier jede solche Andeutung; auch hat die Erlösung aus dem Exil mit Edom nichts zu tun. Solange keine greifbaren Gegengründe gebracht werden, besteht also ein gutes Recht, den Edomspruch für jesaianisch zu halten, freilich auch die Pflicht, nach einer entsprechenden geschichtlichen Lage zu suchen. — v. 11. Mit דומה ist hier kein Stichwort aus dem Orakel selbst gegeben, anders als v. 1. 13. Als Appellativ bedeutet דומה vermutlich „Schweigen“ (ψ 94, 17. 115, 17), vw. mit דּוּמִיָּה (ψ 22, 3. 39, 3) und דֹּמֶם „still“ (Jes 47, 5. Thr 3, 26). Doch schweigt ja weder der Fragende noch der Antwortende; auch wird kein

Schweigen geboten. So möchte man einen Eigennamen annehmen. Da der Fragesteller in שֵׂעִיר (v. 11), also in Edom zu suchen ist, so muß dann auch דומה mit Edom in Zusammenhang stehen. Deshalb fällt die arabische Oase *Dumat el-gandal* (Gen 25, 14 P) außer Betracht. Ein von Hieronymus behaupteter Ort des Namens, 20 Milien (= c. 30 km) von Eleutheropolis = *bêt-gibrîn* entfernt, ist unauffindbar; die Ruine *ed-dôme*, 16 km sw. von Chebron (Jos 15, 52), lag außerhalb des jesaianischen Edom. So verdient 𝔊 *τὸ ὅραμα τῆς Ἰδουμαίας* = מַשָּׂא אֱדוֹם Beachtung, womit der Spruch auf Edom richtig bezogen wird. Se'ir = שֵׂעִיר ist ursprünglich das rauhe Bergland westlich der Araba (KG$^{2.3}$ S. 216ff.), aber schon früh mit Edom identifiziert (Gen 32, 4. Dt 2, 4ff.). Von dort ergeht ein Ruf an den Seher. Der unbestimmte Ausdruck קֹרֵא „man ruft" deutet auf eine Stimme, die unmittelbar aus Edom herüberruft, nicht in Jerusalem von edomitischen Gesandten (cf. 16, 1ff.) kommt. Wahrscheinlich ist es eine Audition, die der Prophet auffängt und auf sich bezieht (אֵלַי), da er sich selbst als Wächter (שֹׁמֵר) bestellt weiß, der dem Morgenrot der Zukunft in dunkler Nacht entgegenharrt. Die Nacht, von der die Rede ist, kann nicht die natürliche, sondern muß die geschichtliche, genauer eschatologische Nacht sein, so daß uns dieser Zug auf eine Lage hinführt, in der es sowohl für Juda wie für Edom dunkle Zeit war; denn sichtbar besteht zwischen beiden Ländern eine Schicksalsgemeinschaft. In מַה־מִּלַּיְלָה ist מִן partitiv; „Welches Maß von der Nacht [ist vorbei]?" Die Grundform von לַיְלָה ist verdoppeltes √לילי (Nöldeke, MG 127), daher am. *lêljâ* a. *lail* pl. *lajâlin;* unter dem Tondruck der Pausa ist das wiederholte *lájl[j]* hier zu *lêl* geworden. Wahrscheinlich ist v. 11 als Siebener zu lesen, der Hochton liegt auf dem ersten שֹׁמֵר. — v. 12. Man erwartet dann auch in der Antwort einen Siebener. Der ergibt sich, wenn man v. 12$^{a\alpha}$ אָמַר שֹׁמֵר wegläßt, was sich auch deshalb empfiehlt, weil der Prophet von sich in erster (v. 11 אֵלַי), nicht in dritter Person spricht. In 𝔊 fehlt אמר; die zwei folgenden Worte sind hier als aramaisierendes שְׁמַר אֲנָא = *φυλάσσω* gelesen. Die Antwort des Propheten beginnt aber mit אָתָא, gleichfalls in aramaisierender Orthographie (cf. Ezr 5, 16). Nach dem Kontext ist אתא prophetisches Perfectum; denn als historisches Perfect, daß ein Morgen gekommen sei, aber auch eine Nacht, würde es keine Antwort auf die Frage enthalten. Bequemer wäre es, אָתֵא [= אֹתֶה] als aramaisierendes Particip zu lesen (cf. Dn 2, 22. 28. 29. 5, 19), wie denn auch die Wurzeln √אתא und √בעא eher aramäisch als hebräisch sind. Es könnten edomitische Dialektformen vorliegen (cf. 15, 3ff); das vom Kanaanäischen unbeeinflußte Edomitische hat jedenfalls dem Aramäisch-Arabischen sehr nahe gestanden. Wahrscheinlicher noch sind echte Aramaismen, so daß die Verkehrssprache der südpalästinischen Nachbarvölker Aramäisch war. In jedem Falle kann mit אתא nur die Zukunft ausgedrückt sein. Doch was bedeutet nun das rätselhafte אָתָא בֹקֶר וְגַם לָיְלָה? Zur Not ist der masoretische Text verständlich: „Kommt Morgen und auch Nacht." Der Sinn ist dann, daß mit dem nächsten Morgen die Wartezeit noch nicht vorbei ist, sondern noch manche Nacht und mancher Morgen folgen wird. Bedenklich macht aber, daß

sich die Nacht nicht als natürliche, sondern als eschatologische gibt, auf die man keine neuen Nächte erwartet. Buhl wollte früher וְגַם לַיְלָה *(etiamsi nox sit)* konzessiv fassen, hat aber diese Meinung aufgegeben, die wegen des mangelnden Verbums auch kaum haltbar ist. Liest man unter Annahme einer Haplographie אָתָא בֹקֶר וְגָמַל לילה: „Kommt der Morgen, ist vollendet die Nacht" (cf. 18, 5), so versteht man auf Grund des entstehenden Konditionalsatzes auch das Perfectum אָתָא. Diese Antwort würde andeuten, daß der Morgen auf jeden Fall komme, womit die Nacht von selbst aufhöre, aber die Angabe jedes Zeitpunktes vermeiden, was dem Zusammenhang wohl entspricht. Ein feinfühliges Ohr soll daraus entnehmen, daß der Morgen wirklich kommt, auch wenn seine Zeit unbestimmt bleibt; daran sollen sie sich genügen lassen. Während der masoretische Text den Ton nicht auf den Morgen, sondern auf die folgende Nacht legt, was zwar nicht als Hoffnungslosigkeit, aber doch als Langwierigkeit der Wartezeit zu deuten ist, liegt bei unsrer Konjektur (וְגָמַל) der Ton auf dem Morgen, mit dem die Nacht verschwindet. Das entspricht aber sicher der Absicht des Propheten; denn sonst würde er die Fragenden nicht zum Wiederkommen auffordern. Freilich das Schwebende der Antwort bleibt auch im letzten Satz bestehen. Er überläßt ihnen selbst die Entscheidung, ob sie weiterfragen wollen (אִם תְּבָעְיוּן). In dem Hendiadyoin שׁוּבוּ אֱתָיוּ „kommt wieder" liegt aber eher eine Ermutigung als eine Abweisung, so daß die Antwort zwar zurückhaltend, aber keineswegs hoffnungslos ist. Auffallend ist, daß die Antwort des Propheten weniger hebräisch als aramäisch klingt: √אתה (Dt 33, 2. 21. Jer 3, 22. Jes 41, 5. 25. 56, 12 u. ö.) = am. ʾᵃtā a. ʾatā; √בעה = am. *bᶜâ* „suchen", „bitten", cf. a. *baᶜaṯa* „schicken"; die Imperfectgruppe (תבעיון, בעיו, אתיו) zeigt die Grundform *g'laj* in *tibᶜajûn*, *bᶜajû*, *ʾetajû*, während im Hebräischen die Grundform *g'li* die Regel ist *(jiglé*, *g'lé)*. Das ist nun eher Zeichen der Verkehrssprache zwischen den südpalästinischen Nachbarvölkern denn Zeichen nachexilischer Abfassungszeit. — Um den historischen Punkt zu finden, aus dem das Orakel sich erklärt, wird man zunächst in Jesaias eigener Zeit suchen müssen; denn schon zu Jeremias (Jer 25, 21. 49, 7—10*) und Hesekiels Zeit (Ez 25, 12 ff. c. 35), erst recht aber nach dem Exil nahmen die Propheten (63, 1 ff. Ob 1 ff. Mal 1, 1 ff.) zu Edom eine schroff gegnerische Haltung ein, da sich die Edomiter in den Besitz des südlichen Judäa gesetzt hatten (Buhl, Geschichte der Edomiter S. 79; Haller in ZAWB 41, 113). Bei Jesaia aber bietet uns das Moabiterstück (c. 15. 16, 1—5) eine sachliche Parallele; denn auch hier wird ein fremdes Volk, das sich in dunkler Zeit um Rat nach Jerusalem wendet, vom Propheten auf die Zukunft vertröstet. Nun sind Moab und Edom Grenznachbarn, so daß es nahe liegt, die in beiden Sprüchen widergespiegelte Lage aus der gleichen Zeit zu erklären. Wir haben das Moabiterstück aus dem Jahre 715 zu erklären gesucht, als ein assyrisches Heer auf dem Feldzug gegen Arabien begriffen war, wohin der Weg durch Moab führte. Die Not ist in Moab infolge der brandschatzenden Truppen augenscheinlich viel größer als in Edom, das nicht selbst von einem Kriege getroffen zu sein scheint. Doch mußten sich die moabitischen Ereignisse auch

im edomitischen Nachbarlande geltend machen, so daß wir die bange Frage wegen der Dauer der Unglücksnacht damals wohl verstehen können, die eine ähnliche helldunkle Antwort des Propheten hervorruft, wie wir sie an Moab finden, nur daß die Zurückhaltung noch um einen Grad stärker ist. Zwei Jahre später hat sich Edom mit Moab und Juda in das asdodensische Bündnis drängen lassen, das Jesaia bekämpft hat. Da sich nun in der Periode von Jesaias Völkerreden (721—710) ein Zeitpunkt bietet, in dem der Spruch an Edom völlig verständlich wird, so ist es methodisch richtig, dabei stehen zu bleiben. Einen vorjesaianischen Spruch aufzunehmen, hatte der Prophet keinen Anlaß, und unter Jesaia hinabzugehen, fehlen historische Gründe. Der sprachliche Grund, daß die Aramaismen für nachexilische Abfassung sprechen, entfällt, wenn die Aramaismen die Verkehrssprache zwischen Judäern und ihren Nachbarvölkern andeuten (cf. 36, 11).

b) Die Araber. c. 21, 13 ff.

13 *Schicksalsspruch „In der Steppe“* [a].

Im Gestrüpp, in der Steppe, da nächtiget,
ihr Karawanen aus Dedan!
14 *Bringt Wasser entgegen dem Durstigen,*
ihr Bewohner des Landes Taima!
Mit seinem Brot ʿbegegnetʾ [b] *dem Flüchtling*
. . . . . .
15 *Denn vor Schwertern mußten sie fliehen,*
ja vor ʿgefegtemʾ [c] *Schwert*
Und vor gespanntem Bogen
und vor der Gewalt des Kriegs.

---

16 *Ja, also sprach der Herr zu mir: Noch ein Jahr gleich den Jahren des Lohnarbeiters, so ist vorbei alle Herrlichkeit von Kedar.* 17 *Und der Rest der Bogenzahl der kedarenischen Krieger wird gering sein; denn Jahve, der Gott Israels, hat's geredet.*

a) om 𝔊. — b) l קַדְמוּ c 𝔊 *συναντᾶτε*. — c) l לִטְשָׁה.

Dies Stück, das nicht zufällig dem Edomiterspruch (v. 11 f.) folgt, führt uns in das nordwestliche Arabien. Es zerfällt in zwei Sprüche (v. 13—15. — v. 16 f.), die ziemlich selbständig gegeneinander stehen, deren innerer Zusammenhang daher verschieden gedeutet wird. Metrisch ergeben sich in v. 13. $14^{ab\alpha}$ zwei Fünfer, mit der Anrede am Schluß des jeweiligen Verses, in v. $14^{b\beta}$ ist nur ein Dreier erhalten, dem vielleicht der zugehörige Zweier verloren gegangen ist; dagegen ist v. 15 ein Tetrastich, aus zwei Doppeldreiern bestehend. In v. 16 f. ist ein Versmaß nicht erkenntlich. — v. 13. Die Überschrift (v. 13^a) fehlt in 𝔊; sie ist ebenso künstlich wie v. 11^a. 22, 1^a, aus dem Stichwort בערב entnommen. Darin sieht 𝔊 *ἑσπέρας* = בָּעֶרֶב die Zeitangabe: „Am Abend“, was vor תלינו immerhin denkbar wäre. Doch die masoretische Vocalisierung בַּעֲרַב (בערב) denkt nicht an den Abend, und auch in 𝔊 Γ (α' *ἄρμα ἐν Ἀραβίᾳ* σ' *λῆμμα Ἀραβίας* ϑ' *λῆμμα ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*) ist ערב als עֲרַב verstanden. Freilich ist *ʿarab* „Araber“ nicht Landes-, sondern Volksname, was zu der Ortsbezeichnung בערב nicht paßt. Doch liegt in עֲרַב vielleicht ein Synonym von

עֲרָבָה „Steppe“ vor; auch die זאבי ערב „Wölfe am Abend“ (Hab 1, 8. Seph 3, 3 cf. Gen 49, 27) scheinen vielmehr „Steppenwölfe“ zu sein, wofür Jer 5, 6 זְאֵב עַרְבוֹת spricht (Bhl), so daß ערב als „Steppenland“ zu verstehen ist. Auffallend ist die Verbindung ביער בערב „im Wald, in der Steppe“ freilich dann, wenn יער der Hochwald ist (7, 2 cf. Moritz, Arabien S. 35). Indessen versteht Wetzstein, Hauran S. 15 יַעַר im arabischen Sinne (יַעַר = *waʿr*) etwa als „Geröll“; im Aramäischen ist *jaʿrâ* das „Gestrüpp“, was hier am besten paßt (cf. Jer 5, 6. 12, 8. Am 3, 4). Im Gestrüpp in der Steppe sollen sie übernachten. Angeredet (2. *pl. juss. Qal*) sind die Karawanen — אֹרְחָה ist die „wegziehende“ Karawane — der Dedaniter, wobei תלינו nach dem masculinischen Genitiv (דדנים) konstruiert ist. Dedan ist ein südarabischer Stamm (Gen 10, 7. 1 Chr 1, 9. 32. Ez 38, 13), der sich aber schon früh (Gen 25, 3 J) auch nach Nordarabien, vielleicht zu Handelszwecken (Gr), ausgebreitet hat und wie hier, so bei Jeremia (Jer 25, 23. 49, 3) und Hesekiel (Ez 27, 20) in der Nachbarschaft von Edom und Taima sitzt. Besonders war die Oase *el-ʿölâ* an der großen Straße von *maʿân* nach Medina, sw. von Taima gelegen, Mittelpunkt der Dedaniter, weshalb sie selbst den Namen דדן trug (Lidzbarski, Ephemeris 3, 272 ff.), was schon zu Jesaias Zeit der Fall gewesen sein mag, da hier Taima als Nachbarstadt genannt wird (v. 14). Die Handelskarawanen befinden sich aber augenblicklich nicht in Dedan, sondern unterwegs, und zwar nahe der genannten Straße, von der sie gegen Taima hin durch ein von Nordwesten heranstürmendes Heer abgedrängt worden sind. — v. 14. Ist, wie zu vermuten, der nächste Vers metrisch wie v. 13 aufgebaut, so endet er mit יושב ארץ תימא. Angeredet sind also die Bewohner der Landschaft von Taima. Das ist das Gebiet der gleichnamigen Oase, noch heute *taimâ* geheißen (Gen 25, 15. 1 Chr 1, 30. Jer 25, 23. Hi 6, 19), von *dûmat el-gandal* aus (c. 40° ö. L. cf. v. 11) vier Tagereisen südwestlich gelegen (Doughty, Travels 1, 533. 549 ff.), an der Straße von *dûma* nach *el-ʿölâ*. Da sie abseits der Heerstraße wohnen, auf der der Feind die Dedaniter treibt, so sollen sie diesen Zuflucht gewähren, den dürstenden Flüchtlingen (צמא) Wasser aus ihrer Oase entgegenbringend, um sie nicht am Wege verschmachten zu lassen. Die Brunnen von Taima, von arabischen Dichtern besungen, dienten der Bewässerung der Dattelpalmen (Bhl). In הֲתָיוּ = *hajtājû* liegt wieder, wie v. 12 בֲּעָיוּ, אֲתָיוּ, ein Aramaismus vor (cf. Kautzsch, Aramaismen S. 104 f.), diesmal 2. *pl. m. Imp. Hiph.* Nach Jes 36, 11 war schon zu Jesaias Zeit Aramäisch die Verkehrssprache zwischen den semitischen Völkern; zwischen Hebräisch und Arabisch steht das Aramäische mitten inne. Zufällig ist uns gerade aus Taima eine aramäische Inschrift erhalten (Lidzbarski, Epigraphik S. 447), die auch theologisch eine Mischkultur an dem wichtigen Handelsplatz beweist. Gegen Ende des neubabylonischen Reiches residierte hier Naboned, der letzte König von Babel (Kittel, GVJ III, 18 ff.) für mehrere Jahre, ohne daß man darum mit Du Ma unsern Spruch in diese Zeit setzen darf; denn Babylonier sind unter den Bewohnern der אֶרֶץ תֵּימָא unmöglich verstanden. Der letzte Vers (v. 14$^{b\beta}$) ist unvollständig; vielleicht stand auch hier eine Anrede. Entsprechend dem

Jussiv תָּלִינוּ und dem Imperativ הַתָּיוּ ist 2. *pl. Imp.* קַדְמוּ für קִדְמוּ nach 𝔊𝔖𝔙 zu lesen; קדם (*Qal*) bedeutet „gegenüberstehen", קִדֵּם (*Pi'el*) „entgegennehmen", so auch im Arabischen. Sie sollen den dedanitischen Flüchtling (נֹדֵד cf. 16, 3) „mit seinem Brot", auf das er nämlich den Anspruch des Gastes hat, empfangen, wobei übrigens 𝔊 *ἄρτοις* das Suffix wegläßt. Man bewundert auch in dieser Skizze, so leicht hingeworfen sie erscheint, die Klarheit der Linie, die Kraft der Anschauung, die Spannung der Situation, die Einzeichnung in größeren historischen Zusammenhang, wie sie nur einem Jesaia eigentümlich ist (cf. 3, 6 f. 21, 11 f. 30, 6 f.). — v. 15. Erst nachdem das Fluchtbild die Spannung erregt hat, erscheint sein geschichtliches Motiv, das im Einbruch eines feindlichen Heeres auf der Karawanenstraße liegt. Subjekt sind die Dedaniter, die auf der Flucht sind (נָדְדוּ); die Feinde sind mit Schwert (חֶרֶב) und Bogen (קֶשֶׁת) bewaffnet (cf. 5, 28). Ihr Schwert wird als נְטוּשָׁה bezeichnet, was aber weder als „hingeworfen" noch „ausgebreitet" noch als „losgelassen" einen rechten Sinn gibt, so daß mit Luzzatto לְטוּשָׁה „geschärft", „geglättet" (Gen 4, 22. ψ 7, 13) zu lesen oder mindestens als Nebenform (cf. נִשְׁכָּה : לִשְׁכָּה) zu verstehen ist. Neben den Schwertbewaffneten sind die Bogenschützen die leichtbewaffneten, vielleicht aus fremden Hilfstruppen gebildet. Der Ausdruck כֹּבֶד מִלְחָמָה „Wucht des Krieges" deutet darauf hin, daß nicht nur eine flüchtige Razzia benachbarter Beduinen, sondern regelrechter Krieg im Spiele ist. Kriegerscharen also sind in Arabien eingebrochen und treiben die friedlichen Handelskarawanen der Dedaniter vor sich her, denen nur übrig bleibt, von der großen Heerstraße, die von *el-'ôlâ* nach Medina führt, landeinwärts sich nach Taima zu retten. Fragt man nach dem feindlichen Heer, so bieten sich im Jesaiabuche wieder die Assyrer an (5, 26—29); nur ein Ereignis, das auch für Judäas Schicksal von Bedeutung war, nicht ein Räubereinfall, desgleichen eine regelmäßige Erscheinung bei arabischen Stammesfehden ist, konnte Jesaia zu einem Prophetenspruch veranlassen. Nun haben wir schon den Moabiterspruch (c. 15. 16, 1—5) aus d. J. 715 zu erklären gesucht, wo Sargon gegen nordwestarabische Stämme zu Felde zog. Dasselbe assyrische Heer, das damals nach unsrer Annahme den Weg durch Moab nahm, fiel auf der Straße von *ma'ân* nach *Medina* in das arabische Gebiet ein. Der Angriff galt den Tamud, Ibadid, Marsiman und Chajapa (= עיפה cf. Gen 25, 4) in Nordwestarabien, deren Gefangene in Samaria angesiedelt wurden (Luckenbill, Ancient Records II § 17 f.). Sie waren bis dahin unabhängig, in urwüchsiger Stammesverfassung keinem Könige unterworfen. Ihre Niederlage hatte auf die Araberkönigin *Šamši*, den Sabäer *It'amara* und den Pharao, damals vielleicht noch Bocchoris, die Wirkung, daß diese Sargon Tribut sandten (a. O. II § 18). Es scheint also, daß Sargon durch den Stoß nach Nordwestarabien sich das Wirtschaftsgebiet am Roten Meer hat erschließen wollen, in dem die Dedaniter Karawanenhandel zwischen Norden und Süden Arabiens trieben. Die Dedaniter, gleich den Sabäern als Söhne des südarabischen *Joqšan* bezeichnet (Gen 25, 3 J), nach P als Söhne des südarabischen Ra'ma (Gen 10, 7 P), waren jedenfalls nicht im Bunde mit den Aufständischen, ihre

friedlichen Karawanen wurden aber von den einbrechenden Feinden mitgetroffen und südwärts gejagt. Das neutrale, abseits gelegene Taima soll sich deshalb der Flüchtigen annehmen, sowie das neutrale Judäa von den Moabitern als Zufluchtsgebiet aufgesucht wird (16, 1—4ª). So entsteht mit Hilfe der Keilinschriften ein geschichtlicher Rahmen, in dem nicht nur die geschilderte Lage der Dedaniter verständlich wird, sondern auch der Anteil, den Jesaia an ihrem Unglück nimmt.

v. 16 f. Diese Nachschrift erinnert formal an c. 16, 13 f.; in beiden Stücken erscheinen die Jahre des Lohnarbeiters (שְׁנֵי שָׂכִיר) als Zeitfrist, in beiden soll binnen kurzer Zeit die Herrlichkeit (כָּבוֹד) des betreffenden Volkes vorbei sein. Aber während in c. 16 Moab sowohl Gegenstand der Teilnahme (16, 1—5) wie der späteren Bedrohung ist (v. 13 f.), ist in c. 21 Gegenstand der Teilnahme Dedan (v. 13 ff.), Gegenstand der Bedrohung aber Kedar (v. 16 f.). Gewiß lag ein Analogieschluß nahe, nach dem Dedan zu Kedar gehöre wie der Teil zum Ganzen, so daß nunmehr auch Dedan mitbedroht werde. Indessen sind die Dedaniter Südaraber, die Kedarener aber Nordaraber, ein großer Stamm, der außer an unsrer Stelle zuerst bei Jeremia (2, 10. 49, 28) und in der Priesterschrift (Gen 25, 13 cf. 1 Chr 1, 29), sodann bei Hesekiel (27, 21) und Deuterojesaia (Jes 42, 11. 60, 7) begegnet, ebenso wie er in den Keilinschriften zuerst im 7. Jahrhundert auftaucht. Sie stehen im Hebräischen (Gen 25, 13 cf. KG[2.3] S. 534) und Assyrischen neben den Nebajot (נְבָיוֹת) und zelten in der syrischen Wüste zwischen Palästina und Euphratgebiet. Noch Plinius N.H. 5, 12 kennt sie als *Cedraei* in der Nachbarschaft der *Nabataei*; nach Hilarius in Ps 119, 6 sind sie eine *gens, cuius fines usque Medos et Persas proferuntur*. Sie sind also mit den Dedanitern nicht verwandt, so daß sich ihre Erwähnung an unsrer Stelle anderswie erklären muß. Und zwar bleibt hier unter Voraussetzung der Zusammengehörigkeit von v. 13—15 und v. 16 f. nur die Möglichkeit, daß die Kedarener zu den feindlichen Truppen gehören, die den Dedanitern gefährlich werden. Sie müßten dann assyrische Hilfsvölker sein, als Bogenschützen (v. 17 מספר קשת) berühmt, des Wegs durch die Wüste kundig. Daß sich die Assyrer solcher Hilfsvölker bedienten, geht aus dem folgenden Spruch (22, 5ᵇ. 6) zur Genüge hervor, so daß Kedarener in assyrischem Dienste sehr wohl denkbar sind. Nur die eine Schwierigkeit besteht, daß nämlich Kedar in hebräischen und assyrischen Texten sonst erst im 7. Jahrhundert begegnet, also zu Jesaias Zeit nicht sicher nachweisbar ist. Indessen ist dieses Nichtvorkommen in der älteren Literatur kein Beweis für das Nichtvorhandensein in Jesaias Zeit; nur mögen die Kedarener erst im 7. Jahrhundert zu größerer Selbständigkeit gekommen sein. Will man ihr Vorhandensein zu Jesaias Zeit trotzdem leugnen, so bleibt weiter nichts übrig, als c. 21, 16 f. als nachjesaianischen Nachtrag anzusehen, was die meisten Exegeten tun. Doch ist damit ihr Auftreten neben den Dedaniten und Taimaʾarabern noch nicht erklärt, weshalb zuerst der Versuch gemacht werden muß, das Stück als echt zu verstehen. — v. 16. Die logische Verbindung (כִּי כֹה אָמַר) mit v. 13—15, die eine

Begründung enthält, unterscheidet sich von der im Nachtrag von c. 16, 13f., wo ein Gegensatz zu c. 15. 16, 1—5 vorliegt. Der Kausalsatz wird verständlich, wenn Dedan von seinen kedarenischen Peinigern bald befreit werden soll. In knapper Jahresfrist (s. zu 16, 14 כִּשְׁנֵי שָׂכִיר) ist alle Herrlichkeit von Kedar vorbei (cf. 16, 4b כָּלָה), wobei unter כָּבוֹד der Adel (cf. 16, 14), aber auch der Ruhm des Stammes gemeint sein kann. Wie Assur selbst (16, 4b), so soll es seinem Vasallen ergehen. — v. 17. Die unschöne, gehäufte *Status-constructus*-Verbindung (v. 17a) hat eine jesaianische Analogie in c. 28, 1, eine nachjesaianische in c. 10, 12b. Wie wir nach Gewehren zählen, so ist hier nach Bogen gezählt, da der Bogen die Waffe der als Kamelreiter vorzustellenden Kedarener war. Die גִּבּוֹרִים sind eben die reisigen Krieger, deren Rest (שְׁאָר) in יִמְעָטוּ ein Prädicat erhält, das *κατὰ σύνεσιν* konstruiert ist. Die Betonung der Herkunft des Spruches von Jahve, „dem Gotte Israels“ (cf. v. 10), soll auf Jahves wahre Gottheit, dessen Mund nicht lügt (Num 23, 19), hinweisen, so daß Kedars Untergang in Kürze bestimmt ist. Sieht man demnach Kedars Los als ein Teilschicksal der assyrischen Großmacht an, so läßt sich v. 16f. als jesaianischer Spruch verstehen, und zwar nicht als korrigierender Nachtrag (cf. 16, 13f.), sondern als verheißender Abschluß von v. 13—15. Wie Juda (10, 24ff.) und Moab (16, 4b), so soll Dedan eine kurze Zeit noch aushalten, dann tritt die Befreiung ein; denn Assur mit seinen Vasallen geht unter. Man muß c. 10, 5—15. 24ff. 14, 24—27 sowie c. 15. 16, 1—5 mit c. 21, 11f. v. 13ff. in einem großen geschichtlichen Zusammenhang verstehen, dann klärt sich der Sinn dieser Weissagungen auf. Jesaia war damals (715) voll größter Spannung und Hoffnung, den Fall Assurs und die Befreiung der Völkerwelt betreffend. Nicht Kriegsruhm, sondern gerade Kriegsunglück, das die Nachbarvölker Israels traf, das sie auf Jahves Gnade allein anwies, sollte der Durchgangspunkt zur Rettung sein. Nur zu bald aber, wie wir schon betont haben, brachen alle Hoffnungen Jesaias zusammen (c. 22), als Juda, Moab, Edom und die Araber sich mit Philistäa und Ägypten verbündeten, womit sie Jahve in den Arm fielen.

7. Jerusalem. c. 22.

a) Der Sturm. v. 1—8a.

1a *Schicksalsspruch „Schautal“.*

1b *Was fällt dir ein, daß du stiegest zumal auf die Dächer,*
2 *Lärmvolle, brausende Stadt, frohlockende Burg?*
Nicht schwertgefällt deine Gefallenen, nicht gestorben im Kampf!

3 *All׳zumal׳a deine Hauptleute flohen, ׳sie wichen den Bogen׳b,*
All deine ׳Starken׳c Td zumal, sie flohen von ferne.

4 *Drum sprach ich: Schaut von mir weg, daß ich bitterlich weine,*
Drängt nicht, mich trösten zu wollen, daß mein Volk vergewaltigt.

[5] *Denn der Tag des Sturms und Sturzes*[e]	*kommt von*[f] *Jahve der Heere.*
Im Schautal lärmen ʿ*Qô*[a c]*ʿ*[g]	*und Scho*[a c] *gegen den Berg,*
[6] *Und* ʿ*Elam hebt den Köcher,*	ʿ*Aram besteigt Rosse*[h]*,*
Und Qir entblößt den Schild	. . . . .
[7] *Und die Herrlichkeit deiner Täler*	*erfüllt sich mit Wagen,*
Und[i] *Reiter rücken aufs Tor zu:*	[8] *Da* ʿ*fällt*[k] *Judas Decke.*

a) l prb וַיהוּדוּ. — b) l prb מְקֻשָּׁחֹת סָרוּ pr מקשת אסרו. — c) l c 𝔊 אמיציך pr נמציאך. — d) del אסרו (ditt סרו[אל]) c 𝔊. — e) del ומבוכה (ditt ומבוסה). — f) del אדני c 𝔊 mt c. — g) l קוע pr קר cf. Ez 23, 23. — h) l רָכַב אֲרָם פרשים (𝔊 *αναβαται*). — i) l ופרשים pr והפרשים mt c. — k) l וַיִּגָּל.

Innerhalb des Buches der Völkerreden muß der Abschnitt über Jerusalem, der wieder in mehrere Sprüche zerfällt (v. 1—8[a]. — v. 8[b]—14. — v. 15 ff.), auffallen. Doch erklärt sich diese auffallende Stellung, wenn Jerusalem mit den vorhergenannten Völkern in verhängnisvoller Stunde eine Schicksalsgemeinschaft bildete. Eine solche bestand nun laut Sargons Feldzugsbericht über den Krieg gegen Asdod i. J. 713—711 v. Chr. Dort heißt es unter dem neunten Regierungsjahr Z. 28 ff. (Winckler, KT[3] S. 42): „[die Leute von] Philistäa, Juda, Ed[om], Moab, sowie die Bewohnerschaft der Tihâma (= *âšibût tâmdim*), die gegenüber Assur, meinem Herrn, tributpflichtig waren (= *nâš bel-[ti] u tamârti*), aber auf Abfall sannen (= *dâbib sarrâti* [= Jes 1, 5 סָרָה]) . . ., zum Zweck der Entfremdung gegen mich brachten diese dem Pharao, dem Könige von Ägypten (= *eli pir'u šar muṣri*), einem Fürsten, der sie nicht zu retten vermochte, ihre Geschenke (= *šulmannašunu* [= Jes 1, 23 ושלמנים) dar, indem sie um sein Bündnis nachsuchten (= *êtirrišuš kitra*)". Es handelt sich um den Aufstand *Jamânis*, wahrscheinlich eines ionischen Griechen [= יְוָנִי], der mit Hilfe von „Hetitern (= *ḫaṭṭê*)", also nordischen Söldnern, den assurfreundlichen Achimeti aus Asdod vertrieben hatte. Wie schon früher Azuri von Asdod die Nachbarkönige gegen Assur mobil gemacht hatte (Sargons Prunkinschrift Z. 90 ff.), so brachte in seinen Fußstapfen Jamani ein Bündnis Philistäas mit Juda, Edom, Moab und den Arabern zustande. Denn die *âšibût tâmdim* hat man gewiß nicht am Mittelmeer zu suchen (gg Winkler, a. O.), da die Aufzählung der Länder von Philistäa ab vielmehr landeinwärts von der Mittelmeerküste wegführt, sondern am Roten Meer, dessen Nordostküste, aus assyrischer Zeit den Namen *tihâma* [= *tâmdu* „Meerland"] empfangen hat, den das nordwestarabische Küstengebiet seitdem trägt. Mit den Tamud, Ibadid, Marsiman, Chajapa [= עיפה], die Sargon kurz zuvor, nämlich i. J. 715, unterworfen und tributpflichtig gemacht hatte (cf. Jes 21, 13 ff.), sind diese Küstenaraber nicht einfach identisch, doch stehen auch sie unter assyrischem Druck. Jetzt schien für sie im Bunde mit Philistäa, Juda, Edom (cf. 21, 11 f.), Moab (cf. 16, 13 f.) die Befreiungsstunde zu schlagen, für die man auf den Pharao hoffte, also den kurz vorher auf den Thron gekommenen Shabako (cf. Jes 18. 20). Diese politische Lage war das Ergebnis langer Verhandlungen, die von Jesaias Völkerreden beleuchtet

werden. Denn hier können wir nicht nur das philistäische (14, 32) und äthiopische (c. 18) Liebeswerben um Juda beobachten, sondern auch die Vorgänge, die Edom (21, 11 f.), Moab (c. 15. 16, 1—5. 13 f.) und die Araber (21, 13 ff. cf 30, 6 f.) zum Schutz gegen die assyrische Übermacht zu Bundesgenossen der Philister und Ägypter (c. 20) machten. In diesen Zusammenhang fügt sich nun unser Kapitel (c. 22) aufs beste ein, weshalb es in die Zeit des asdodensischen Aufstandes (713) gehört, als Juda gegen Assur irdische Hilfe in Anspruch nahm, damit aber seinen Gott verriet. Damals brachen die Hoffnungen nieder, die sich in den herrlichen Weissagungen der Völkerreden kundgaben (c. 10, 5—15. 24 ff. 14, 24—27. 16, 4b. 5. 18, 1 ff.), als Jesaia die Erlösung Israels und der Völkerwelt durch Jahves wunderbaren Eingriff erwartete (17, 12 ff.), wenn man sich nur im Glauben ganz auf seine Hilfe verlassen und ihm nicht willkürlich in den Arm fallen wollte. Die furchtbare Erschütterung, die dem Propheten die Enttäuschung seiner Hoffnung beim Abschluß des asdodensischen Bündnisses brachte, bricht in unserm Kapitel (c. 22) mit vulkanischer Gewalt hervor, weshalb es mit gutem Grunde am Schluß der Völkerreden steht. Die Sicherstellung dieses Zeitansatzes gegenüber dem landläufigen unter Sanherib soll am Schluß des Kapitels auf Grund der Exegese erfolgen. Die Richtigkeit der oben gegebenen Einteilung (v. 1—8a. — v. 8b—14. — v. 15 ff. cf. Du Winckler) muß sich gleichfalls an der Auslegung bewähren. Während noch Dillmann v. 1—14 als ein Ganzes faßt, verbindet Marti v. 1—5. 12—14, scheidet dagegen v. 6—11 als Interpolation aus; Cheyne teilt ein in v. 1—5 und v. 6—14.

v. 1. Die Überschrift bringt mit גֵּיא חִזָּיוֹן wieder ein Stichwort (v. 5), das ziemlich willkürlich herausgegriffen ist, so daß die Überschrift nicht von Jesaia stammt. Da die angeredete Stadt Jerusalem ist, was 𝔊 zu der Übersetzung גֵּיא חִזָּיוֹן = *φαραγξ Σιων* veranlaßt hat, so muß das betreffende Tal bei Jerusalem gesucht (cf. v. 5a. 7), aber nicht mit Jerusalem gleichgesetzt werden (gg Kg a), da Jerusalem kein Tal ist. In חזיון einen Eigennamen (cf. 1 Reg 15, 18 חֶזְיוֹן) zu sehen, so daß eine Analogie zu גיא [בני] הנם (Jos 15, 8. 18, 16 u. ö.) vorläge, was Cheyne, Östreicher, H. Schmidt in Schr[1] IIb, 126 zu direkter Korrektur von חזיון "ג in הנם "ג veranlaßt hat, empfiehlt sich wegen der überlieferten Punktation nicht. Die Bedeutung von חִזָּיוֹן „Schau", „Vision" (2 Sam 7, 17. Jo 3, 1. Zak 13, 4. Hi 4, 13. 7, 14. 20, 8. 33, 15) führt nicht auf eine „Rundschau" (Or), auch nicht die Sternenschau (Kg), sondern auf ein Tal, wo Opferschau regelmäßig geübt wurde (cf. Du Gr), nicht wo Jesaia einmal eine Vision hatte oder gar mit seinen Jüngern wohnte (Kn). Da das im Südwesten und Süden von Jerusalem gelegene „Hinnomtal", woran Schmidt denkt, einen andern Namen trägt (Jos 15, 8. 18, 16 u. ö.), das östliche Tal aber seit Alters נחל קדרון heißt (2 Sam 15, 23. 1 Reg 2, 37. 15, 13. 2 Reg 23, 4. 6. 12), scheint mit חזיון "ג das Tyropoiontal gemeint zu sein. Da es die Stadt in eine Südwesthälfte und eine Südosthälfte „teilt", kann man die Lesung חִצָּיוֹן "ג „Tal der Teilung" erwägen (PJ 26, 30). Die folgende Weissagung zeigt in v. 1b—7. 8a den Fünfer als Versmaß, wenn auch nicht überall rein erhalten. Aus v. 1b. 2a.—3ab. 4ab

sind Doppelfünfer als prophetische Grundform zu erschließen, wobei freilich v. 2^{b} isoliert zu stehen kommt, so daß ein Vers, wenn nicht mehrere, ausgefallen sein kann. Die Unsicherheit des Textes gebietet Vorsicht; doch inhaltlich scheint der erste Abschnitt in v. 1^{b}—8^{a} vorzuliegen; denn hier haben wir eine prophetische Schilderung (gg Or Kg), der v. 8^{b}—11 eine Beschreibung folgt (cf. Du). Eine Unterteilung in v. 1—5 und v. 6 ff. vorzunehmen (Chey Ma), erweist sich nicht als ratsam. Angeredet ist nach 𝔐 ein Femininum, also die v. 2 genannte Stadt, was gewiß dem Sinn entspricht (gg 𝔊). Durch מַה־לָּךְ scheint des Reimes wegen das auffallende כֻּלָּךְ für כֻּלֵּךְ hervorgerufen zu sein (Bhl), das auch sonst nicht unerhört ist (Ez 23, 28. 25, 4 cf. G.K.^{28} § 91^{d}). Das indefinite אֵפוֹא ist schwerlich zu trennen vom interrogativen אֵיפֹה [= אַי + פֹּה] „wo?“, wie im Griechischen *ποῦ* : *πού*, *πότε* : *ποτέ* zusammenstehen. Andernfalls, falls in [אֵ]פוֹא keine Fragepartikel steckt, wäre אֵפוֹא : פֹּה = בֶּן : אָבֶן zu vergleichen, also א *prostheticum* anzunehmen (cf. אֵבוּס von √בוס). Ganz Jerusalem, wie ein Mann (Bhl), ist auf die Dächer gestiegen. Der Grund ist lärmende Freude (קִרְיָה עַלִּיזָה), nicht Wehklage zur Gottheit wie bei Moab (15, 3). Also gibt es von den Dächern etwas froh Aufregendes zu sehen, nicht am Himmel (Kg), sondern auf den Straßen, etwa eine fremde Gesandtschaft. — v. 2. Während עִיר הוֹמִיָּה „tosende Stadt“, קִרְיָה עַלִּיזָה „frohlockende Burg“ (cf. 1, 26 עיר ‖ קריה) Attributivverbindungen sind, muß תְּשֻׁאוֹת als Accusativ des Inhalts von מְלֵאָה abhängig gedacht werden (Ew § 288^{c}), was bei dem Verbaladjektiv מְלֵאָה öfter vorkommt (Nah 3, 1. Dt 6, 11. 33, 23 u. ö.). Läse man תַּשְׁאוֹת „Gebraus“ (cf. Ez 16, 15. 20. 22 תַּזְנוּת von √זנה), so entstünde in תַּשְׁאוֹת מְלֵאָה „volltönendes Gebraus“, mit *Abstractum pro concreto* eine grammatische Analogie zu den folgenden Gliedern. Die ganze Stadt braust, lärmt, jubelt in wilder Aufregung. Und doch ist in v. 2^{b} von ihren „Erschlagenen“ (חֲלָלַיִךְ) die Rede, die freilich nicht vom Schwert erschlagen oder im Kampfe gefallen (מתי מלחמה) sind. Aber wenn sie nicht von Schwert und Schlacht erschlagen sind, wodurch dann? Mir scheint Kuenen, Einl. II, 63 mit Recht an den Wein zu denken (cf. 28, 1 הֲלוּמֵי יָיִן), was der fröhlichen Tollheit am besten entspricht. Trunken liegen die Leute auf den Dächern und vor den Häusern, für Jesaia ein abstoßender Anblick. Dann fügt sich der Vers zum Vorigen. Andre wollen an Pest und Hunger (Ges Del Gr) oder an Büttel und Nachrichter (Du Ma Ki) denken, so daß die Erschlagenen eines unrühmlichen Todes sterben. Dann müßte v. 2^{b} nicht zum Vorigen, sondern zum Folgenden (v. 3) gehören, wo Jesaia Führer und Volk auf der Flucht sieht. Da die frohlockende Stadt nichts von solchen Erschlagenen wahrnimmt, so kann hier nur eine Vision des Propheten in Frage kommen, der gegenüber dem allgemeinen Leichtsinn den Untergang sieht. Indessen wird so zwar v. 3, aber kaum v. 2^{b} verständlich; denn da v. 3 die vor dem Feinde Fliehenden noch leben (נָדְדוּ ‖ מֵרָחוֹק בָּרֵחוּ), weiß man nicht, wer die vom Feinde schon erschlagenen Toten sind. Deshalb ist die Verbindung von v. 2^{b} mit v. 3 abzulehnen. — v. 3. Nun erst, nachdem die im Freudentaumel aufgeregte Stadt geschildert ist, tritt der Prophet mit seinem

Zukunftsbilde hervor. Denn in v. 3 muß eine Vision vorliegen, in der sich dem Propheten die Zukunft enthüllt. Daß sich v. 3 nicht auf die Zukunft, sondern auf die Vergangenheit beziehe (Ew Di Brd Bhl), so daß also eine schwere Niederlage vorausgegangen wäre, halte ich angesichts der lärmenden Freude in der Stadt, die nach einer Niederlage unerklärlich ist, für unmöglich. Auch wird ja der unheilvolle Tag Jahves im Folgenden deutlich als Zukunft geschildert (v. 5). Sie hoffen in ihrer Verblendung auf kommendes Glück; er sieht schweres Unglück nahen, Führer und Volk auf der Flucht. Der קָצִין, sonst der Richter (1, 10. 3, 6f.), ist hier der Offizier (Jud 11, 6. 11); die Führer fliehen (10, 31. 16, 2f. 21, 14f.) zumal, wobei יַחְדָּו, das sich für יחד empfiehlt (cf. v. 3^b), gegen die Accente zu v. $3^{a\alpha}$ zu ziehen ist. Für יחד מקשת nach Andeutung von 𝔊 *ἀλόντες σκληρῶς* = אחוים קָשֶׁת zu lesen, aber als אֹחֲזִים קֶשֶׁת „die Bogenschützen“ zu verstehen (Du), ist ein unnötig starker Texteingriff. Freilich ist auch מִקֶּשֶׁת אָסְרוּ „ohne Bogen gefesselt“ nicht erträglich, zumal vorher (נָדְדוּ) und hinterher (בָּרְחוּ) nicht von Fesselung, sondern von Flucht die Rede ist. So liest man am besten מִקֶּשֶׁת סָרוּ „sie wichen den Bogen“ (cf. Ki Bhl), mit denen sie von den Feinden beschossen werden. Auch das nächste Glied enthält die Schwierigkeit der Fesselung: „alle deine Ergriffenen wurden zumal gefesselt“, was zwischen den Fluchtbildern nicht gut paßt. Nach 𝔊 *οἱ ἰσχύοντες ἐν σοί* [*Γ σου*] ist יחדו כָּל אַמִּיצַיִךְ (cf. Am 2, 15) zu lesen, das zweite אסרו aber mit 𝔊 zu streichen. So entgeht man den Gefesselten, behält Führer und Mannschaft als Flüchtige, erhält also einen guten Parallelismus. Mit מֵרָחוֹק kann die Richtung sowohl „aus der Ferne“ gemeint sein, weil die feindlichen Pfeile sie schon von fernher zur Flucht bringen, als auch „in die Ferne“. — v. 4. Die Vision von der verlorenen Schlacht erschüttert den Propheten bis zu Tränen, ein Zeichen der furchtbaren seelischen Erschütterung. Ob mit dem Ausruf: „Blickt weg von mir“ (Hi 7, 19. 14, 6) das Gegenteil beabsichtigt ist (Du), ist doch sehr fraglich, auch wenn das Verbot unwillkürlich zum Hinblicken führt. Der Prophet will allein sein, da sein Schmerz ja doch nicht begriffen wird. In אֲמָרֵר בַּבְכִי (cf. פָּלֵל) drücken wir אמרר adverbiell aus und verlegen das Verbum in בבכי (cf. Gen 18, 7. 27, 20 מָהַר); zu בבכי (cf. Gen 45, 2. Jes 15, 3. 5. 16, 9). Die Wurzel √אוץ „drängen“ ist im *Qal* intransitiv, im *Hiphʿil* transitiv. Mit בַּת עַמִּי (Jer 14, 17) ist nicht die Hauptstadt, sondern die Volksgemeinde, das Volkstum selbst gemeint (Thr 1, 15. 4, 21. Jer 46, 11. 19. 24. Jes 47, 1. Zak 2, 11. ψ 137, 8), über das Verheerung kommt. Wirksamer als zwischen der Schilderung der Flucht (v. 3) und der Belagerung (v. 5) stünde v. 4 vor v. 3. „Darum, weil ihr jubelt, wehklage ich“, so daß das folgende כי (v. 5) nicht begründend, sondern bekräftigend (2, 12. 3, 1. 7. 15, 1) zu fassen wäre; doch widerspricht die Anrede in v. 3 der Umstellung. An einen Einschub bei v. 3f. zu denken (Bd in ZAW 2, 33), ist durch nichts geboten. — v. 5. Der Vers ist überdehnt. Wahrscheinlich ist vor der Cäsur מבוכה „Verwirrung“ (Mi 7, 4) als Dittographie von מְבוּסָה (18, 2) und nach der Cäsur אדני (cf. 𝔊) zu entfernen. Endlich ist בְּגֵיא חִזָּיוֹן gegen die Accente zum nächsten Halbvers zu ziehen, wo-

durch in v. 5 zwei Fünfer entstehen. Auf die Flucht des Heeres in der Feldschlacht (v. 3) folgt die Belagerung der Stadt, in der Jahves Schicksalstag (2, 12) sich auswirkt. Über גי חזיון, hier ohne א, ist zu v. 1ª gehandelt. In מקרקר קר scheint ein Wortspiel vorzuliegen, wobei קִר wegen des sonst subjektlosen מקרקר schwerlich Objekt: „man bricht die Mauer", sondern Subjekt ist: „Kir ist מקרקר" (cf. v. 6. Am 1, 5. 9, 7. 2 Reg 16, 9 Ew Chey). Im Folgenden werden mehrere Völkerschaften genannt (שוע, עילם, [נארם] קיר); nur ist קר an zwei verschiedenen Stellen (v. 5. 6) unwahrscheinlich. Deshalb ist mit Klostermann קוֹעַ für קר zu lesen (Brd Wckl), so daß nach Ez 23, 23 קוֹעַ und שׁוֹעַ zwei Völkerschaften im assyrischen Hilfsdienst sind, am ehesten die keilinschriftlichen *Qûtu* und *Sûtu* am Dijala, einem Nebenfluß des Tigris. Ob קרקר „die Mauer brechen" heißt (cf. nh. קרקר „niederreißen") oder „schreien", „brüllen", wozu קוֹעַ als Subjekt gehört, ist nicht auszumachen. Die appellativische Fassung von שׁוֹעַ als „Geschrei" ist unbegründet; das Femininum שַׁוְעָה (Ex 2, 23. Jer 8, 19), vor Jeremia und P nicht erweislich, bedeutet „Hilfsgeschrei", was hier nicht paßt. Das Prädicat zu שׁוֹעַ steckt in אֶל־הָהָר: „Schoa' [richtet sich] gegen den Berg", nämlich den Burgberg Jerusalems. Daß [ק]וע und שוע nicht Eigennamen seien, weil v. 6 „etwas Neues beginne" (Di-Ki gg Ew), ist nicht einzusehen. — v. 6. Auch 'Elam erscheint hier unter den assyrischen Hilfsvölkern. Zwar sahen wir (21, 2), das 'Elam zu Jesaias Zeit ein Hauptgegner Assurs war; doch nach Sargons Zusammenstoß mit Chumbanigasch († 717), als Schutur-nahundu den elamitischen Thron bestieg, zog sich 'Elam vom Kampfe gegen Assur zurück (CAH III, 49), und elamitische Söldner mögen damals in assyrische Dienste getreten sein. Wie אַשְׁפָּה „Köcher" zeigt, galten sie als Bogenschützen. Das nächste Glied ברכב אדם פרשים „mit Wagen, Menschen, Reitern" (Vitr) oder: „als Zug von berittenen Menschen" (Kg) ist unklar; schon Houbigant und Lowth lesen אֲרָם „Aram" für אדם, Klostermann außerdem ″רָכַב ארם פ „Aram besteigt die Rosse", was vor dem Reiterangriff (cf. v. 7) guten Sinn ergibt (Schm gg Di-Ki Kg). Möglich wäre, daß אדם Glosse zu ברכב (Di-Ki) oder פרשים (Du) ist, so daß im ersten Falle רֶכֶב אָדָם „bemannte" Wagen, im zweiten unter פָּרָשִׁים „Reiter", nicht Rosse gemeint sein sollen. Dann entfiele auch die Korrektur von אדם in ארם, und Subjekt sei es zu ברכב פרשים „mit Reiterzügen", sei es zu רָכַב פרשים „ist zu Roß gestiegen", wäre 'Elam. Der Fünfer ist aber bei *rākăb arām parašîm* ebenso lesbar wie bei *rākáb parašîm* (Du), und da jedes der Hilfsvölker nur durch einen kurzen Charakterzug ausgezeichnet ist, empfiehlt es sich, אֲרָם für אדם zu lesen. Buhl streicht v. 6ª$^{\beta}$ ganz als Eindringling aus 21, 7, und verbindet v. 6ᵇ mit v. 6ª$^{\alpha}$ zu einem Verse, den man als Fünfer oder Doppeldreier lesen kann. Richtig ist, daß v. 6ᵇ jetzt unvollständig ist; doch könnten dahinter zwei Füße ausgefallen sein, was mir des zweizeiligen Strophenbaus wegen wahrscheinlicher ist. Neben Qôª', Schôª', 'Elam, Aram erscheint zum Schluß Qîr, das den Schild entblößt (עֲרָה), nämlich vom Futteral befreit, um ihn als Waffe zu benutzen (cf. Caesar, BG 2, 21 *scutis tegimenta detrahere* Bhl). Das schon oben genannte (v. 6), aber von uns dort nicht anerkannte Qîr ist

das Heimatgebiet der Aramäer (Am 1, 5. 9, 7. 2 Reg 16, 9), ohne daß die geographische Lage bis jetzt bestimmbar ist. Da die Aramäer gleich den Hebräern, ebenso wie früher die Amoriter aus dem Norden gekommen sind (Procksch, Völker Altpalästinas S. 10 f.), hat man Qîr wahrscheinlich im nördlichen Mesopotamien, am Fuß der Tauruskette, zu suchen. Denkbar wäre auch die *Κυρρηστική* (Strabo 16, 751. Plinius NH 5, 23, 19. Ptol 5, 15, 13) zwischen Antiochia und Kommagene (Furrer), aber nicht das Kyrosgebiet in Georgien, auch nicht Medien (*gg* Schr in HWB 845) oder Karien (Winckler, AOF 2, 283 ff.) oder Südbabylonien (Halévy in REJ 11, 60). Aramäische Völkerschaften saßen seit der Jahrtausendwende in den assyrischen und babylonischen Grenzen. — v. 7. In v. 7^a || v. 7^b. 8^a liegt das letzte Verspaar des Abschnittes vor; im letzten Vers geht der Fünfer in den akatalektischen Doppeldreier über. Die Perfekta, mit ויהי vorbereitet (Ew § 345^b), setzen sich fort, als Ausdruck lebhafter Schilderung und Vergegenwärtigung. Wieder wird Jerusalem angeredet (עֲמָקֵךְ), dessen Täler sich mit Wagen (רֶכֶב) und Reitern (פָּרָשִׁים) füllen. Im Unterschied von גַּיְא „Talschlucht“ (v. 5 גי חזיון cf. גיא הנם) ist עֵמֶק die breite Ebene, womit wir in die weitere Umgegend Jerusalems, wie die Rephaimebene (17, 5) oder das Tal von *qalônije* (Bhl) geführt werden, deren „Auserlesenheit“ (מִבְחָר) ihre Fruchtbarkeit bedeutet, die nun von Kriegerscharen verwüstet wird. v. 7^b ist in jetziger Gestalt kein Fünfer, sondern ein Vierer, der aber durch Tilgung des Artikels in והפרשים auf einen Dreier gebracht werden kann, zu dem v. 8^a die Ergänzung liefert. Während v. 6^a פָּרָשִׁים (= *părăšîm*) wahrscheinlich die Rosse sind, ist hier an Reiter (= *parrâšîm*) zu denken, die gegen das Tor der Stadt „ansetzen“ (שׁת שָׁתוּ), wobei √שית *terminus technicus* (cf. 1 Reg 20, 12 שִׂים) sein wird. Zum Einbruch in das enge, dunkle, geknickte Tor, wo der Verzweiflungskampf der Verteidiger zu erwarten ist, hat man also Reiterei angesetzt, die größere Schnelligkeit und Wucht entwickeln konnte als die Fußtruppen. Mit der Erstürmung der Tore ist die Katastrophe da. — v. 8^a. Leider läßt uns der Text in Unsicherheit, welches Subjekt und Objekt des Satzes gemeint ist. „Und er enthüllte die Decke Judas“ scheint Jahve zum Subjekt zu haben (Kg). 𝔊 *καὶ ἀνακαλύψουσιν τὰς πύλας Ἰούδα* denkt an die Reiter, die Judas Tore bloßlegen. 𝔖 *w'j'hûdâ neglē sedrâ* hat: „Und Juda enthüllt den Vorhang“, womit fälschlich Juda zum Subjekt gemacht wird. Da ein bestimmtes Subjekt nicht genannt ist, liest man besser וַיִּגַּל „und aufgedeckt ward die Decke Judas“, wobei מָסַךְ יְהוּדָה logisches Objekt ist. Aber was ist מָסַךְ יְהוּדָה? Da מָסָךְ von √סכך „decken“ sonst überall die „Decke“ (2 Sam 17, 19. ψ 105, 39) oder den „Vorhang“ bedeutet (Ex 26, 36 f. 27, 16 u. ö.) und das verwandte מִסֵּכָה als die „Decke“ vor den Augen vorkommt (Jes 25, 7), ist hier dieselbe Bedeutung anzunehmen (Del Kg a). Demnach wird die „Decke Judas“ abgetan; Juda wird plötzlich sehend, wie Schuppen fällts ihm von den Augen — als es zu spät ist (Hi Del Or). Unter מסך den Schutzwall, das Glacis Judas zu verstehen (Ew Di-Ki Brd Chey), verbietet der Sprachgebrauch. Man müßte dann schon מַסַּד (1 Reg 7, 9 Du) oder מוֹסָד (Jer 51, 26)

„Grundlage“ lesen, so daß mit Jerusalems Eroberung das Fundament Judas bloßgelegt würde; doch will dies Bild nicht recht passen, so daß man sich am besten an den Text hält. Die plötzliche Wendung, daß zuletzt auch Juda die Augen aufgehen, nachdem der Prophet „enthüllten Auges“ (Num 24, 4. 16 גְּלוּי עֵינָיִם) Niederlage (v. 3), Belagerung (v. 5 f.) und Eroberung der Stadt (v. 7) in der Vision erschaut hat, ist am Schluß des Gedichts von großer Wirkung. Was er in der Offenbarung geschaut, wird ihnen durch die bittere Erfahrung klar gemacht, nachdem sie lange verblendet waren. Ihr verblendetes Handeln zieht also das Assyrerheer auf Juda, während sie augenscheinlich glaubten, das assyrische Joch abgeschüttelt zu haben, worin der Grund ihrer unbegründeten Freude zu suchen sein wird (cf. GBÜ 54 f.).

b) Verteidigung. c. 22, 8b—14.

8b *Und 'ihr schautet'* a T b *aufs Rüstzeug im Waldhaus* 9 *und sahet die Risse der Davidstadt* T c T d

10 *Und zähltet Jerusalems Häuser, zerstörtet die Häuser, die Mauer zu stärken.*

11 *Und ein Becken schuft ihr zwischen den Mauern für das Wasser des alten Teichs, Doch blicktet ihr nicht auf den, der's schafft, saht nicht auf den Bildner von ferne.*

12 T e *Jahve Zebaot rief* T f *zum Weinen und Klagen, zu Glatze und Sackumgürtung,*
13 *Doch Freude und Wonne nur herrscht, man tötet Rinder und schlachtet Schafe:*

„Eßt Fleisch, trinkt Wein! Ja, esset und trinkt, denn morgen müssen wir sterben!“
14 *Und im Ohr mir klingts* T g*: Diese Schuld wird nimmer gesühnt an euch, bis ihr sterbt!* T h

a) l וַתַּבִּיטוּ cf. 𝔊 καὶ ἐμβλέψονται.. — b) del prb ביום ההוא. — c) del כי רבו mt c. — d) v. 9b del (‖ v. 11). — e) del ארני c 𝔊. — f) del ביום ההוא mt c. — g) del prb יהוה צבאות mt c. — h) v. 14bβ del c 𝔊.

Wir haben das erste Stück (v. 1—8a) als eine Schilderung der Zukunft aufgefaßt. Nur wenn es sich um eine visionäre Belagerung und Eroberung der Stadt handelt, die nur Jesaias Prophetenauge sieht, während die Jerusalemer verblendet sind, wird der Gegensatz verständlich, daß sie lachen und jubeln, während er in einen Weinkrampf ausbricht, der seine Trostlosigkeit zeigt (v. 4). Der von Jahve bestimmte Schicksalstag (v. 5) ist stets ein zukünftiges Ereignis, wie auch die Formel כִּי יוֹם לַיהוה צְבָאוֹת beweist (2, 12). Von einer nach offener Feldschlacht erfolgten gewaltsamen Eroberung Jerusalems als Abschluß der Belagerung (v. 5—8a) wissen wir weder aus Sargons noch aus Sanheribs Zeit etwas. Dagegen liegt nun in v. 8b—14 keine Beschreibung wirklicher Vorgänge vor. Während v. 1—8a der Sturm auf Jerusalem geschildert wird, handelt es sich in v. 8b ff. um Verteidigungsmaßnahmen gegenüber dem erwarteten Sturm. Dieses ὕστερον πρότερον erklärt sich weder dann, wenn beide Abschnitte Zukunftsbilder enthalten (gg Ma), noch wenn beide Beschreibung von Vergangenem bringen (gg Ew Di-Ki Brd Bhl), sondern nur, wenn Jesaia aus der Zukunftsvision

(v. 1—8a) in die nüchterne Wirklichkeit übergeht (v. 8b ff.). Wie der Prophet (v. 1—8a), so erwartet auch das Volk eine Belagerung Jerusalems (v. 8b ff.), weshalb die Stadt in Verteidigungszustand gesetzt wird. Die Freude (v. 1 f.) und das Festefeiern (v. 13) erklären sich also durchaus nicht aus einem Abzug der Feinde, sondern aus einer Handlung, die den Angriff des Feindes erst erwarten läßt. Es ist eine Art Galgenhumor, der ihnen den furchtbaren Ernst der Lage nicht völlig verdeckt, daß das Morgenrot ihren Tod bedeuten kann (v. 13). Wie oben angedeutet, ist die erklärende Handlung im Abfall von Assur zu sehen (713), der zwar im Augenblick Freiheit zu bringen schien, weshalb man frohlockt und Feste feiert, aber mit Notwendigkeit den Angriff Assurs heraufbeschwor, über dessen Ausgang sie sich blind hinwegtäuschen, während Jesaia den Dingen ins Auge sieht. So ist also zwischen v. 1—8a und v. 8b ff. ein scharfer Schnitt notwendig, wenn auch beide Stücke in dieselbe Zeit gehören (cf. Du). Jetzt liegen vier Strophen in Siebenerpaaren vor, deren Text allerdings nicht unverletzt geblieben ist. — v. 8b. Die Zeitbestimmung ביום ההוא müßte sich auf den Schicksalstag (v. 1—8a) beziehen; aber da die Verteidigungsmaßnahmen nicht erst während der Belagerung und Eroberung getroffen sein können, ist ביום ההוא als sekundäre und widerspruchsvolle Verknüpfung auszuscheiden. Der Singular וַתַּבֵּט, wegen der folgenden Glieder als zweite Person zu fassen, ist augenscheinlich in 2. *m. pl.* וַתַּבִּטוּ zu ändern. Die Konsecutivform setzt den Anschluß an Vorhergegangenes voraus, das jetzt weggefallen ist und jedenfalls die Anrede enthielt. Die Jerusalemer, an die gedacht ist, haben nach den Waffen (1 Reg 10, 25. 2 Reg 10, 2. Ez 39, 9. 10. Hi 20, 24 נֶשֶׁק) im „Waldhaus“ geblickt. Darunter ist das Libanonwaldhaus zu verstehen (1 Reg 7, 2 בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן), das von Salomo erbaute Zeughaus im Süden der salomonischen Königsburg, das seinen Namen trug, weil es auf Cedernsäulen vom Libanon ruhte. Es ist also 250 Jahre nach seiner Erbauung noch als Waffenkammer vorhanden gewesen und wird jetzt angesichts der nahen Gefahr geplündert. — v. 9. Mit v. 8b ergibt v. 9a nach Tilgung von ביום ההוא einen Siebener, wenn man das entbehrliche Sätzchen כִּי רַבּוּ „daß sie zahlreich waren“ wegläßt (cf. Du). Die Davidstadt (עִיר דָּוִד) ist wieder die alte Burgstadt auf dem Südosthügel, die von David eingenommen wurde (2 Sam 5, 6 ff.). Die Burg muß bei einer Belagerung besonders fest sein; die Risse (בְּקִיעִים cf. Am 6, 11), die ihre Mauer empfangen hat, bedürfen dringend der Ausbesserung. Man sieht, daß in langer Friedenszeit, wahrscheinlich auch auf ausdrücklichen Wunsch des assyrischen Oberherren, die Burgmauer vernachlässigt worden war. Das versteht sich aus der Vasallenzeit seit Achaz (734) bis auf 713 ganz gut; das asdodensische Bündnis zwang aber Hizkia zu neuer Instandsetzung. Zwischen der Davidstadt und „Jerusalem“ (v. 10), dessen Mauer gleichfalls wehrfähig gemacht wird, ist die Anlage eines Wasserbeckens für den „unteren Teich“ erwähnt (v. 9b). Dieser steht dem „oberen Teich“ (7, 3. 36, 2 בְּרֵכָה עֶלְיוֹנָה) gegenüber, in dessen Nähe Jesaia dem *birket* Achaz entgegentrat. Wenn wir den „oberen Teich“ in *birket el-baṭraq*, dem „Hizkiateich“ inmitten der heutigen, aber nördlich außerhalb der alten Stadt

vermutet haben (cf. 7, 3), so gehört der „untere“ jedenfalls in das Stadttal zwischen Südost und Südwesthügel. Er ist also ein Vorgänger des Siloahteichs, in den der berühmte Kanal einmündete, der vom Gichon durch den Burgberg hindurchlief. Nach unserer Stelle scheint der „untere Teich“ damals eine neue Einfassung bekommen zu haben (וְתִקַּבְצוּ). Nach v. 11 hat das Wasser des „alten Teichs“ ein neues Becken (מקוה) bekommen, das gleichfalls im Stadttal zu suchen ist. Mir scheint, als seien v. 9b und v. 11 Varianten für dieselbe Sache. Da nun v. 9b außerhalb des Metrums steht, da ferner v. 9b die Schilderung des Mauerbaus in der Davidstadt (v. 9a) und in Jerusalem (v. 10) unterbricht, so ist v. 9b als Variante auszuscheiden (cf. Dalman in PJ 14, 65 f.). — v. 10. Ein reiner Siebener. Neben der Davidstadt steht hier Jerusalem. An sich könnten beide Begriffe dasselbe Stadtgebiet bezeichnen, nur daß עִיר דָּוִד auf die Zionsburg, יְרוּשָׁלִַם auf den umliegenden Häuserkomplex deuten würde, der zur Instandsetzung der Burgmauer teilweise eingerissen wird. Diese Möglichkeit soll nicht bestritten werden. Indessen da schon zu Salomos Zeit die Davidstadt von „Jerusalem“ unterschieden wird, das erst durch Salomo eine Mauer bekam (1 Reg 3, 1. 9, 15), da ferner Micha mit „Zion“, also der Davidstadt, mit „Jerusalem“ und mit dem „Tempelberg“ drei verschiedene Höhen der Hauptstadt zu treffen scheint (Mi 3, 12), so ist unter „Jerusalem“ wahrscheinlich die Südweststadt mit eigener Mauer (חומה) zu verstehen, die der Davidstadt gegenüber lag (PJ 26, 20 ff.). Nichts ist natürlicher, als daß David nach der Eroberung der Zionsburg seine israelitischen Getreuen in der Burgstadt angesiedelt hat. Der Name Jerusalem, ursprünglich am Südosthügel heftend, wie die Amarnabriefe zeigen, wird aber mit den Jebusitern, der alten Bevölkerung (2 Sam 5, 6), auf den Südwesthügel hinübergewandert sein. Denn wie Araunas Beispiel zeigt (2 Sam 24, 18), blieben sie in der Nähe der alten Burg wohnen, wo sie seit Salomo eine eigene Mauer für ihre Siedelung bekamen (PJ 26, 17 ff.). Der „Abhang des Jebusiters“ (Jos 15, 8. 18, 16), an dem sich die Südgrenze Jerusalems, zugleich die Nordgrenze des judäischen Stammgebietes entlang zog, ist eben am Südwesthügel zu suchen (Guthe in PRE^3 S. 676). Jetzt, wo die Befestigung auch der Mauer Jerusalems nötig ist, zählt man die Steinhäuser in der Stadt ab, um abzutragen, was entbehrlich ist, und mit den Bausteinen die Mauer zu flicken. Der Vorgang zeigt äußerste Hast und Eile an, da man sich nicht erst Zeit nimmt, aus den Steinbrüchen nördlich von Jerusalem neue Quadern zu brechen. — v. 11. Ist mit der Davidstadt (v. 9a) die Oststadt, mit Jerusalem (v. 10) die Weststadt gemeint, so führt die nun erwähnte Teichanlage in das Stadttal zwischen beiden. Von den Varianten v. 9b und v. 11 verdient v. 11 als Siebener schon metrisch den Vorzug. Auch sachlich tritt hier die Anlage eines neuen Wasserbeckens (מִקְוֶה) als Ersatz für einen älteren Teich viel klarer zutage als v. 9b, wo nur von neuer Einfassung des Teiches die Rede ist. Der v. 11 genannte „alte Teich (בְּרֵכָה יְשָׁנָה)“ ist demnach identisch mit dem v. 9b genannten „unteren Teich“. Das jetzt angelegte neue Wasserbecken (מִקְוֶה), das den Wasservorrat des alten Teiches fortan in sich aufnehmen

soll, muß naturgemäß tiefer als dieser gelegen haben, um ihn zu entwässern. Die Teichanlage befand sich nun „zwischen den beiden Mauern (בֵּין הַחֹמֹתַיִם)“, wobei חֹמֹתַיִם [statt חֹמֹתִים (G.K.[28] § 87[s])] auf die Mauerzüge der Oststadt und Weststadt gedeutet werden kann (Bhl), wie die ältere Exegese annimmt. Dann wäre בֵּין הַחֹמֹתַיִם Bezeichnung des Stadtteils im Tyropoiontal, der sich zwischen den zwei Stadtsiedelungen auf dem Südost- und Südwesthügel hinzog. Da sich „zwischen den beiden Mauern“ auch ein Stadttor befand (2 Reg 25, 4), durch das König Sidqija bei seiner Flucht das Kidrontal erreichte, so muß eine Sperrmauer vorausgesetzt werden, als Verbindung zwischen den zwei Mauerringen des Südost- und des Südwesthügels, um das sonst offene Stadttal nach Süden abzuschließen. Das Gelände der Teichanlage war dann im Osten und Westen von den zwei nordsüdlich laufenden Stadtmauern, im Süden von der Sperrmauer begrenzt, und innerhalb dieses Geländes wäre nach den Teichen zu suchen (PJ 26, 21 f.). Durch die Ausgrabungen von Guthe in ZDPV 5, 358 und Bliß, Excavations in Jerusalem, S. 116 ff. ist nun freilich die Deutung von חֹמֹתַיִם auf die Stadtmauern in Frage gestellt worden. Sie haben nämlich im Süden nicht nur eine, sondern zwei parallele Sperrmauern entdeckt, von denen die äußere die stärkere ist. Und zwischen diesen zwei Sperrmauern (בֵּין הַחֹמֹתַיִם) sucht außer anderen jetzt Dalman in PJ 14, 60 ff. den neuen Teich (מִקְוֶה). Angenommen, die beiden parallelen Sperrmauern waren zu Jesaias Zeit vorhanden, so ist diese Auffassung möglich, wenn auch nicht notwendig; denn die zuerst genannte, daß die חֹמֹתַיִם die Stadtmauerzüge seien, wird durch sie nicht einfach widerlegt, sondern besteht zu weiterer Erwägung. Zur Bestimmung des alten Teichs wie des neuen Wasserbeckens (מִקְוֶה) ist aber das Verhältnis zum Siloahteich in Rechnung zu stellen, der am Ausgang des berühmten Kanals liegt und topographisch einen ganz festen Punkt gibt. Siloahtunnel und Siloahteich (*birket es-silwân*) gehören zusammen; denn der Teich diente eben der Aufnahme des Wassers aus der Gichonquelle. Da der מקוה laut Jes 22, 11 eine neue Anlage aus Hizkias Zeit sein muß, so wird er mit dem Siloahteich identisch sein. Dieser liegt 2,18 m unter dem Niveau der ihn speisenden Gichonquelle (Dalman in PJ 14, 57), ist also auf sie berechnet. Der verbindende Tunnel, den Jesaia nicht erwähnt, entstand gleichfalls unter Hizkia (2 Reg 20, 20. 2 Chr 32, 30), aber wahrscheinlich später als der Teich (2 Chr 32, 5). Der vom מקוה ersetzte „alte Teich“ muß niedriger gelegen haben, da auch er sein Wasser aus der Gichonquelle empfing, wahrscheinlich durch den älteren Siloahkanal (8, 5) am Außenrand des Burghügels (s. S. 114). Wahrscheinlich wird der „alte Teich“ durch die heutige *birket el-ḥamrâ* bezeichnet, den die Talsperre südlich begrenzt (PJ 26, 30 f.). Die Angaben in v. 9[b]—11[a] als gelehrten Nachtrag anzusehen und v. 9[a] mit v. 11[b] unmittelbar zu verknüpfen (Du Chey Bhl), scheint mir unbegründet zu sein. Wohl aber bildete das Verfahren der Jerusalemer (v. 9[b]—11[a]) den Gegensatz zu dem einzig gebotenen, auf Jahve allein zu blicken (v. 11[b]). Die Suffixformen עֲשִׂיתָהּ und יְצַרְתָּהּ beziehen sich nicht auf Jerusalem und seine Bauten, sondern auf den Gottesplan (14, 24 ff.) und seine Auswirkungen. Freilich geht

Gottes Plan auf Assurs Vernichtung, doch will er allein handeln, das Dazwischentasten menschlicher Hände stört nur sein Werk. Die Begriffe עָשָׂה „schaffen“ und יָצַר „formen“ stammen vielleicht aus der jahvistischen Schöpfungsgeschichte (Gen 2, 4b. 7); die Geschichte ist Schöpfung und Kunstwerk Gottes (Du). Mit מֵרָחוֹק (cf. v. 3), das in 𝔊 fehlt, aber wie ממרחק (10, 3. 30, 27) jesaianischer Lieblingsbegriff ist (5, 26), wird auf die räumliche und zeitliche Weite des göttlichen Weltplans hingewiesen, dessen weltumfassendes Ziel durch die Torheit der Menschen sich in Gericht verwandeln muß. — v. 12. Der Siebener ist durch Entfernung von אדני (cf. 𝔊) und ביום ההוא (cf. Du) wiederherzustellen. Wann Jahve zur Klage aufrief, ist nicht gesagt. Gemeint sein kann nur, daß mit dem Abschluß des asdodensischen Bündnisses das Gericht Jahves über Judäa hängt und vom Propheten verkündigt wird, der ja damals im Trauerkleide zur Buße aufrief (20, 1 ff.), aber ohne Aufmerksamkeit zu finden. Dem Abfall von Jahve entspräche Weinen (בְּכִי) und Schlagen der Brüste (מִסְפֵּד), Kahlschur (קָרְחָה cf. 15, 2. Mi 1, 16) und Trauerkleid (שַׂק cf. 15, 3); denn Juda geht der Katastrophe entgegen. Aber das verblendete Volk sieht im Freiheitsrausch (cf. v. 1) nichts von der drohenden Wolke, sondern feiert Feste. — v. 13. Der erste Halbvers muß mit וְשָׁחוֹט צֹאן (= *w'šāḥôṭ ṣôn*) schließen, ist freilich als Siebener reichlich kurz; vielleicht ist hinter וְהִנֵּה, wo 𝔊 *ἐποιήσαντο* = עָשׂוּ liest, ein שָׂשׂוּ „sie freuen sich“ einzuschieben. Die Freude und Lust ist dieselbe wie v. 1; wir haben also v. 1—8a und v. 8b ff. wesentlich dieselbe Zeitlage. An ein agrarisches Fest wie Laubhütten (Mow) ist nicht zu denken, sondern an historischen Anlaß, der zugleich eine Gefahr in sich birgt, die sie fühlen (מָחָר נָמוּת), über die sie sich aber hinwegscherzen. Auch hier denkt man am besten an ein Bündnis, das regelmäßig durch ein Mahl beschlossen wird, zur Abschüttelung des assyrischen Joches. Es geht hoch her, Rinder und Kleinvieh werden geopfert; in הָרֹג und שָׁחוֹט liegen beschreibende Gerundien vor. Auch der nächste Siebener (v. 13a/b) kann Beschreibung sein; doch wird bei imperativischer Fassung der Infinitive der Sinn lebendiger: „Eßt und trinkt euch satt, morgen ist alles aus“. Die unregelmäßige Form שָׁתוֹת (cf. Hos 10, 4. G.K.[28] § 75u) ist vielleicht der Betonung wegen gewählt, so daß in *šätôṯ jǎ́in* zwei Hebungen vorliegen. Der Tod dem sie entgegensehen, ist angesichts der ganzen Lage, die zur Verteidigung zwingt, nicht der natürliche Tod, sondern der in Kampf und Krieg, weshalb er auch in größter Nähe (מָחָר) erwartet wird; טָהָר = *māḫār* von √מחר ass. *maḫâru* „vorn sein“ wurde von Olshausen § 206c fälschlich als מְאָחָר = *m'oḫḫār* von √אחר „hinten sein“ abgeleitet als die Zeit, die noch dahinten ist, sich noch verzögert. — v. 14. Das leichtfertige Wort greift Jesaia in schlagfertigem Zorn auf, in dem Gottes Zorn widerhallt. Jahve Zebaot ist an sich als Subjekt von נִגְלָה verständlich (Gen 35, 7. 1 Sam 2, 27. 3, 21), weniger gut mit der näheren Bestimmung בְאָזְנָי. 𝔊𝔖 lasen: Es ist offenbar in Jahves Ohren (באזני י צ), nämlich das frevelhafte Wort (v. 13), was Koppe Cor Chey aufnehmen. Doch scheint יהוה צבאות aus metrischen Gründen wegfallen zu müssen, so daß sich das Gotteswort in Jesaias Ohr (באזני) offenbart. Er hört eine geheime Offen-

barung Gottes, die ihnen den Tod verkündet. Hier zum Schluß wird ihr ganzes Verhalten als Schuld (עָוֹן) bezeichnet, die unsühnbar ist (cf. 6, 7 כפר). Nicht daß sie sich verteidigen oder Feste feiern, ist der Wesenskern der Schuld, sondern der Abfall von Gott, der sie den Feinden ausliefert. Kein Opfer, keine Sühne heilt mehr den Bruch. Das עַד תְּמֻתוּן „bis ihr tot seid“ — zu תְּמֻתוּן cf. Gen 3, 3. KG$^{2.3}$ S. 31 — schließt die Vergebung aus. Wir sehen, wie schwer Jesaia den geschehenen Bruch nahm; nie zeigt er sich so zornerschüttert wie hier.

Während die geschichtliche Lage, in der wir uns befinden, durch die Weissagung (v. 1—8^a) nur mit visionärem Licht beleuchtet ist, wird sie durch unsern Abschnitt (v. 8^b—14) ziemlich deutlich, da hier feste Tatsachen vorliegen. Anstatt auf Jahve zu blicken, dessen geschichtlicher Plan auf Assurs Untergang und die Rettung Israels gerichtet war (v. 11 cf. 10, 5—15. 14, 24—27), greifen sie zu den Waffen, bauen Verteidigungswerke, legen neue Teiche an, um in Belagerungszeit aushalten zu können. An sich sind das lauter Maßnahmen, die sich hören lassen, wenn sie nur nicht die Folge des Bundesbruchs gegen Assur wären, gegen dessen Oberherrschaft sie sich mit Hilfe eines andern Bündnisses erheben, so daß sie bald genug die assyrischen Regimenter im Lande erwarten müssen, deren Hauptziel die Hauptstadt Jerusalem sein muß (v. 5 ff.). Der Freudentaumel mit üppigen Festen (v. 1. 13) wird nur unter der Voraussetzung einer solchen Erhebung verständlich, weil wir dann zugleich mit der Freude auch die Rüstung auf Kampf und Tod erklären können. Eben darum bietet sich für unsre Weissagung kein besserer Zeitpunkt als der Beginn der asdodensischen Koalition unter Sargon (713), als Philistäa, Juda, Edom, Moab und die Araber mit vermeintlichem Rückhalt an Ägypten in ein Bündnis gegen Assur eintraten, also eben die Völker, denen die Schicksalssprüche in Jesaias Völkerreden gelten, wie wir mehrfach betont haben (14, 31 ff. c. 15. 16, 1—5. 13 f. 21, 11 f. 13 ff. c. 18—20). Damit wurde Jesaias prophetische Hoffnung aus dem Zenith in den Nadir geschleudert. Seit c. 715 v. Chr. war seine Seele von weltgeschichtlicher Spannung erfüllt; er erwartete den Austrag des Gegensatzes zwischen Jahve, dem Gott der Welt, und Assur, der weltlichen Großmacht, die sich gegen Gott aufgelehnt hatte (10, 5—15). Der Sturz Assurs sollte der Völkerwelt samt Israel die Freiheit bringen. Aber in den Krieg des קדוש ישראל gegen Assur durften keine irdischen Mächte mit weltlichen Zielen eingreifen, um den heiligen Charakter dieses Kampfes nicht zu verletzen. Israel selbst als Gottesvolk sollte in schwerer Zeit den Glauben als die Grundhaltung seiner geschichtlichen Existenz bewähren (cf. 7, 9). Auch im Glauben sollte sich die Spannung der Weltlage ausdrücken; aus dem Glauben sollte das geläuterte Gottesvolk geboren werden. Mit der entgegengesetzten Haltung von König und Volk brach diese prophetische Hoffnung zusammen; die Erschütterung Jesaias zittert im Hörer nach.

c) Schebna. c. 22, 15 ff.

15bβ *Gegen Schebna, den Hausmeier*[a].

15 *So sprach*[T b] *Jahve Zebaot:* *Tritt ein zum Verwalter da:*[T a]

16 *Was hier und wen hier hast du,* *daß du dein Grab hier hauest,*
Als einer, der hoch sein Grab gräbt, *in den Felsen höhlt seine Ruhstatt?*

17 *Hei, Jahve schlägt dich nieder,* *hinstreckend, 'o Mann'*[c],
Packt dich, zupackend, 18 *gerollt,* *rollt ein dich als Klumpen,*

Als Kugel auf breites Land: *Dort sollst du sterben*
Und dort deine Ehrenwagen, *du Schmach dem Haus deines Herrn!*

. . . .

lichen Hauses, wie der merowingische *major domus* vermutlich erster Staatsminister; denn Hof und Staat waren noch ungetrennt. Von Schebna, den Kanzler (הַסּוֹפֵר) Hizkijas zur Zeit von Sanheribs Angriff (701), kann er kaum unterschieden werden (36, 3. 37, 2. 2 Reg 18, 18. 19, 2); wenn er dort als Kanzler erscheint und sein früheres Amt als אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת an Eljaqim ben Chilqija (Jes 22, 20) abgetreten hat, so nimmt er doch noch einen sehr wichtigen Posten ein. Die Überschrift (v. $15^{b\beta}$) rührt wohl nicht von Jesaia her (cf. v. 20), nennt aber ohne Zweifel den richtigen Namen, da zu einer Fiktion keinerlei Anlaß war, und ruht auf bester Überlieferung. Der Prophet geht zu Schebna nicht zufällig, sondern in Jahves Auftrag (v. 15^{a}), wobei אדני mit 𝔊 zu tilgen ist, was dem Doppeldreier entspricht, der in v. $15^{a+b\alpha}$. 16^{ab} vorliegt. Er nennt ihn הַסֹּכֵן הַזֶּה, nicht אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת wie die Überschrift. Im Substantiv סֹכֵן „Verwalter", „Geschäftsführer" (cf. 1 Reg 1, 2. 4), wie im verächtlichen הַזֶּה (6, 9 f. 8, 5. 11 f. 29, 13 f.) scheint der wirkliche Rang des Ministers herabgesetzt zu sein. Doch kennt eine cyprische Inschrift einen סכן von Karthago, Minister (עבד) des Sidonierkönigs Hirom (CJS I, 5 Gr). Nicht in sein Haus, sondern in seine Grabanlage geht Jesaia „hinein" (בוא אל), wo er ihn augenscheinlich überrascht. Gottes Wort ist jäh und plötzlich über ihn gekommen und treibt ihn augenblicklich zu gehen. — v. 16. Am Grabmal, worauf sich das dreimalige, hastige פֹּה bezieht, fährt er ihn an. Mit מַה־לְּךָ [sprich: *mallāk*] ist nach dem Besitztum, mit מִי לְךָ [sprich: *mî lāk*] nach der Familie gefragt; Schebna hat weder Besitztum noch Familie in Jerusalem; er ist Plebejer. Daß er Ausländer war, kann aus seinem Namen nicht erschlossen werden (cf. Gr). Die Patricier scheinen das Recht besonderer Felsengräber an den Höhen rings um Jerusalem gehabt zu haben, wo noch heute angesichts der Stadt die Gräberstadt liegt. Dort hat sich nun auch Schebna einen Grabplatz erworben. Das Grab liegt hoch (מָרוֹם); ob am Stadthügel oder gegenüber am Ölberg, wissen wir nicht. Es ist horizontal in den Felsen getrieben (בַּסֶּלַע); die Participia mit *Chireq compaginis* regieren קֹבְרוֹ und מְחֹצְבָן לוֹ aber als Accusative, nicht als Genitive (cf. G.K.[28] § 90^{m}), da מרום und בסלע vor die Objekte treten. Buhl erwägt Umstellung von v. 16^{b} vor v. 16^{a}, da erst in v. 16^{a} deutlich Anrede vorliegt. Auch dann aber wäre v. 16^{b} nicht Apposition zu v. $15^{b\alpha}$, sondern Teil der Anrede, die verächtlich in dritter Person begänne, aber dann in die zweite fiele (G.K.[28] § 144^{p}). — v. 17. Es scheint, daß jetzt anstelle des Doppeldreiers Fünfer treten (v. 17^{a}. — v. 17^{b}. $18^{a\alpha}$. — v. $18^{a\beta.b\alpha}$. — v. $18^{b\beta\gamma}$). Die Drohung ist leidenschaftlich, derb und kühn. Schebna braucht kein Grab in Jerusalem, sondern wird von Jahve in hohem Wurf weit außer Landes geschleudert. Die Wurzel טולׄ „lang sein" bildet ein *Hiphʿil* הֲטִיל „längs hinwerfen" (Ez 32, 4. Jon 1, 5. 12). So mag auch *Pilp.* טַלְטֵל bedeuten „auf den Boden schleudern", so daß Schebna zuerst der Länge lang niedergeschlagen, dann zusammengeballt, dann fortgeschleudert wird. Für diese Bedeutung spricht die Stellung von טלטל vor עטה und צנף. Im Talmudischen bedeutet טלטל „forttragen", „verbannen"; dann müßte mit Buhl "ג "מטלטלך ט vor כדור treten, was aber den Rhythmus nicht

verbessert. Für den Infinitiv ג" טַלְטֵלָה empfiehlt sich nicht ג" טַלְטֶלֶת „Manneswurf“ (Rosenm), sondern טַלְטֵל הַגֶּבֶר, so daß הַ Artikel vor dem Vocativ גֶּבֶר ist, wofür man הַגִּבּוֹר „Herr Ritter“ mit verächtlichem Tone (ψ 52, 3) lesen mag (Mich Bhl). Was √עטה hier bedeutet, da weder √עטה „bedecken“ noch √עטה „lausen“ (Jer 43, 12) hier paßt, ist fraglich. Am ehesten ist arabisches ʿaṭā „nehmen“ zu vergleichen (Saad Ges Ew Del Bhl), so daß Jahve ihn nimmt und packt. Doch steht dann v. 17ᵇ besser hinter v. 18ᵃᵅ, was auch dem Rhythmus entspricht. — v. 18. Gehört v. 18ᵃᵅ vor v. 17ᵇ, so steht zwischen dem Hinschleudern (טַלְטֵל) und Anpacken (עָטֹה) das Einrollen (צנף cf. Lev 16, 4). Wie צָנִיף „Turban“ (3, 23 u. ö.) zeigt, bedeutet √צנף „wickeln“, „rollen“. Erst schlägt Jahve ihn lang hin, dann ballt er ihn zusammen, packt ihn und schleudert ihn wie eine Kugel weit fort. In גַּדּוּר, das metrisch zum nächsten Fünfer gehört (v. 18ᵃᵝᵇᵅ), liegt ohne Zweifel das talmudische גַּדּוּר „Kugel“ „Ball“ vor (Del Bhl); die Vergleichspartikel כְּ konnte davor wegfallen. Das kühne Bild zeigt den im hohen Wurf geschleuderten Ball, der auf der breiten Erdfläche (אֶרֶץ רְחַבַת יָדַיִם), wo er niederfällt, noch eine Weile fortrollt, bis er tot liegen bleibt (שָׁמָּה תָּמוּת). Der letzte Fünfer (v. 18ᵇᵝᵞ) zeigt uns, wie dem Ritter sein Gefährt nachgeschleudert wird. Die מֶרְכָּבָה ist der „Prunkwagen“, wie die Prinzen (2 Sam 15, 1. 1 Reg 1, 5) und nach ägyptischer Sitte (Gen 41, 43) wohl auch die Minister ihn führten, womit Schebna sich gebrüstet haben wird. Mit 𝔊 *τὸ ἅρμα σου* = ״ מַרְכֶּבֶת כ den Singular zu lesen (Du), ist möglich, aber nicht nötig. Während der Wagen seine „Ehre“ (כָּבוֹד) war, ist er selbst seines Hofes „Schande“ (קָלוֹן), so daß כָּבוֹד und קָלוֹן hart aufeinanderprallen. Worin Schebnas Schande liegt, ist nicht gesagt. Doch im Zusammenhang unsers Kapitels, wo von Abfall von Jahve, von Verteidigung (v. 8ᵇ—14) und Eroberung (v. 1—8ᵃ) die Rede ist, darf man in Schebna den verantwortlichen Staatsmann sehen, der Judas Eintritt in das asdodensische Bündnis bewirkt hat. Damit ist er Jahve in den Arm gefallen, hat seinen Weltplan (14, 24 ff.) gestört und wird mit der Verbannung im Lande der großen Ebene bedroht (ארץ רחבת ידים), worunter man sich das assyrische Tiefland vorzustellen hat. — v. 19. Dieser Vers, in dem Jahve gegenüber v. 17 f. in erster Person eingeführt wird, kommt *post festum*; denn die Absetzung muß der Verbannung vorhergegangen sein (Du Ma), und fällt aus dem Bilde. Doch wäre es nicht unmöglich, daß hier der fragmentarische Anfang eines zweiten Spruches an Schebna vorliegt (cf. Kemper, a. O.), in dem Jahve als redend in einer verlorenen Zeile eingeführt war. In מַעֲמָד ‖ מַצָּב ist „Standort“ und „Stellung“ zugleich bezeichnet; hinter וְהַדַּפְתִּיךָ ist mit 𝔊𝔙 אֶהֱרֹס zu lesen. — v. 20. Die nächsten zwei Verspaare (v. 20 f. — v. 22 f.) zeigen im Hebräischen Doppelvierer. Daß mit v. 20—23 eine Revolution gegen König Manasse (c. 692—640) proklamiert werden solle (Kemper in AJTh 1905 S. 621 ff.), ist schon von König, ib. 1906 S. 675 ff. abgelehnt worden. Auch hier ist Schebna noch angeredet, wie die Suffixe beweisen; doch ist von seinem Nachfolger die Rede. Der Pause zwischen Vorgänger und Nachfolger entspricht hier וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא gut, denn der angedeutete Tag ist der Gerichtstag, der das ganze judäische

Volkstum trifft, der den Übergang zur neuen Zeit bildet. Als der einst von Jahve berufene Knecht ist jetzt Eljaqim ben Chilqija bezeichnet. Nun war dieser i. J. 701 wirklich als Hausmeier (אשר על הבית) Schebnas Nachfolger (36, 3. 37, 2); er wird hier an erster Stelle vor Schebna und Joach als Unterhändler mit dem Rabšaqe genannt. So könnte man meinen, daß durch königliche Ernennung sich an Eljaqim der Gottesspruch erfüllt habe. Indes war es nicht Jesaias Amt, dem Könige Minister vorzuschlagen, weshalb die Nennung von Eljaqim schwerlich auf ihn zurückgeht, sondern auf einen Glossator, vielleicht denselben wie in c. 7 f. Jesaia denkt nicht an einen Minister des Königs, sondern an einen Amtmann Gottes (עַבְדִּי), der einst König und Volk besser beraten wird als ein Schebna. Als עבד (Baudissin in ZAWB 34, 1 ff.) ist er Jahve unbedingt unterworfen, aber auch in ehrenvolle Sonderstellung gesetzt wie anderweit der König (2 Sam 3, 18. 7, 5. 8 u. ö.) oder der Prophet (20, 3. Am 3, 7. Jes 42, 1 ff. 49, 1 ff. 50, 4 ff. c. 52, 13 ff.). Wie Jesaia auf einen König der messianischen Zeit hofft (16, 4^b. 5), so auf seinen Berater, der neben den יוֹעֲצִים und שֹׁפְטִים der letzten Zeit (1, 26) durchaus in sein Zukunftsbild paßt — v. 21. In v. $21^{a\alpha\beta}$ liegt zu v. 20 der ergänzende Vierer vor; lies *kuttontâk* und *w'abnēṭâk* (cf. Kahle in ZAW 39, 230 ff.). Die כְּתֹנֶת = *χιτών* ist der lange „Leibrock", hier Zeichen des Würdenträgers (cf. Gen 37, 3. 2 Sam 13, 18 f. כְּתֹנֶת פַּסִּים); אַבְנֵט ist die „Schärpe", wie auch die Priester sie trugen (Ex 28, 4. 39 f. 29, 9 u. ö.). Der mit וממשלתך [lies *memšaltâk*] beginnende Doppelvierer ist um eine Hebung zu lang, weshalb לו für בידו anzunehmen ist. Damit erübrigt sich die Änderung von ממשלתך in משענתך „dein Stab" (Giesebrecht in ZAW 1, 243; Sta; Bhl), da בידו zu ממשלה nicht gut passe. Die ממשלה ist das Amt des מושל, der hier nicht Herrscher, sondern „Verwalter" ist (Gen 24, 2. 45, 8 E). Daneben ist אב „Vater" ein Titel, der auch dem Messias zugesprochen wird (9, 5 אֲבִי עַד). Wie Joseph als Reichsverweser Ägyptens (Gen 45, 8 E) wird er מוֹשֵׁל und אָב für seinen Staat, womit wahrscheinlich Amt und Titel des ersten Staatsmannes ausgedrückt sind. Die Jerusalemer werden auch hier vom Stamme Juda unterschieden (cf. 5, 3. 8, 14), da die Hauptstadt dem Stammesverband entnommen war, wie zuerst Alt in RGG² 1, 177 f. deutlich gesehen hat. Doch gehören jetzt Hauptstadt und Judastamm zum judäischen Staatswesen. — v. 22. Das nächste Achterpaar (v. 22 || v. 23) zeichnet die Stellung des Hausmeiers zum Königshause. Wie בֵּית דָּוִד zeigt, bleibt die davidische Dynastie auch in der Endzeit erhalten, was dem älteren Zukunftsbilde Jesaias entspricht (9, 1—6. 11, 1—9. 16, 5). Der Schlüssel des Davidhauses — *st. cstr.* מַפְתֵּחַ hat die Dehnung, weil metrisch betont, erhalten — wird von Jahve dem עבד anvertraut, der damit in erster Linie Jahve verantwortlich gemacht wird. Er trägt ihn עַל שִׁכְמוֹ, wie unsre Offiziere die Achselstücke als Ehrenzeichen; der Schlüssel ist ein umfängliches Gerät, das jedem in die Augen fällt (cf. Goldziher in ZDMG 46, 490). Er regelt den Verkehr des Königshauses mit der Außenwelt, seine Erlaubnis und sein Verbot entscheidet. — v. 23. Der letzte Achter verbildlicht die Stellung des עֶבֶד in seinem väterlichen Hause. Der Pflock (יָתֵד) ist der Zeltpflock, der in den

Boden getrieben wird (Del) und das ganze Zelt hält, da von ihm aus Seile und Decken ausgespannt werden. Der Boden muß מָקוֹם נֶאֱמָן „zuverlässiger Grund“ sein, also fest und unnachgibig, damit der Zeltpflock nicht weicht. Ebenso verstehen wir vom Zeltpflock, der in den Boden gerannt ist, daß er לְכִסֵּא כָבוֹד „zum Ehrenstuhl“ dienen kann. Noch heute nimmt der angesehenste Gast eines Beduinenzeltes seinen Platz am Eckpflock des Zeltes ein. Das väterliche Haus (בֵּית אָבִיו), dessen Eckpflock und Halt er ist, hat also bei ihm für Gäste seinen Ehrenplatz, da er der Ruhm des Hauses ist. So verstanden, ist also der עבד eine eschatologische Figur, wie ihn schon Johannes versteht (Ap 3, 7), so gut wie die Richter und Ratgeber (1, 26), durch die in Jerusalem die gute alte Zeit der davidischen Herrschaft wiederhergestellt wird. Er ist nicht König, sondern königlicher Amtmann, dem die Verwaltung des Staatswesens anvertraut ist, in der die Gottesherrschaft sichtbar wird. Wie der Immanuel der Antipode des verweltlichten Achaz ist (7, 10 ff.), so dieser עֶבֶד der Antipode Schebnas. An einen historischen Namen hat Jesaia nicht gedacht; erst Spätere haben Eljaqim in ihm sehen wollen. Duhm; Cheyne; Giesebrecht, Berufsbegabung S. 99 ff. sehen v. 19 ff. als nachjesaianischen Zusatz an. Indes, wenn v. 19 an v. 15—18 schlecht anschließt, so kann hier sehr wohl ein zweiter Spruch an Schebna beginnen, abgesehen davon, daß v. 19 noch nicht über v. 20—23 entscheidet. v. 20—23 aber, von Eljaqims Namen abgesehen, der auch metrisch stört, ist unverdächtig, sobald man die Figur des künftigen Ratgebers eschatologisch faßt, wozu uns והיה ביום ההוא berechtigt. Wie בַּיִת דָּוִד beweist, gehört die Weissagung noch in die Königszeit, wie auch ihre Bilder altertümlich sind. — v. 24. Dagegen ist v. 24 f. ein schon von Hitzig erkannter späterer Zusatz (Del Brd Du Ma Schm Gray Bhl), in dem sich nicht etwa Schebnas (Rabb Ges Ew Kamphausen in AJTh 1901, 43 ff. Di), sondern Eljaqims Nepotenherrschaft (𝔗 𝔖 Del Rß a) widerspiegelt. Nicht Jesaias Hand (Hi Schmidt) sondern dieselbe, die den eschatologischen עבד mit Eljaqim ben Chilqija (v. 20$^{b\beta}$) identifizierte, hat auch den Zusatz v. 24 f. geschaffen, offenbar in guter Kenntnis von Eljaqims Nepotismus, so daß der Verfasser dem 7. Jahrhundert zuzurechnen ist. Der Zeltpflock in der Erde ist hier zu einem Nagel in der Wand geworden, an dem allerlei Gerät hängt. Mit כָּל כְּבוֹד בֵּית אָבִיו ist ironisch die ganze Sippe Eljaqims gemeint. Die „Schößlinge“ (צֶאֱצָאִים cf. 34, 1. 42, 5. 44, 3. 61, 9. 65, 23. Jer 48, 19 u. ö.) und „Reiser“ (צְפִיעוֹת cf. a. *zaʿfatu-n-naḫlati* „Palmenzweig“) sind die Angehörigen seines väterlichen Hauses. Wahrscheinlich ist aber הצאצאים והצפיעות spätere Glosse, denn zum Bilde des Hängens am Nagel passen wohl die Kleingefäße (כל כלי הקטן), aber nicht die Nachkommen. Die כֵּלִים werden in buntem Nebeneinander als אֲגַנּוֹת ass. *agannu* „Becken“ (Ex 24, 6. Ct 7, 3) und נְבָלִים „Krüge“ (30, 14. Thr 4, 2) bezeichnet. Daß v. 24 als Vordersatz zu v. 25 nur bedingungsweise, nicht temporal gemeint sei: „Wenn sie sich an ihn hängen, so weicht der Pflock“ (Kuenen Or Bhl Kg), so daß vor Nepotismus lediglich gewarnt werde, ist doch unmittelbar hinter der Weissagung (v. 20—23) ein recht fernliegender Gedanke; denn der verheißene

עֶבֶד läßt nichts dergleichen befürchten. Auch klingen die Worte vom Pflock und Gerät mehr ironisch als warnend, so daß es bei einem Zusatz auf Grund einer an Eljaqims Regiment gemachten Erfahrung sein Bewenden haben muß. — v. 25. Der Nepotismus zieht den Fall Eljaqims mit seiner ganzen Sippe nach sich. Der Pflock kann die Last nicht tragen, sondern gibt nach (תָּמוּשׁ), trotzdem er auch nach dem Ergänzer fest eingerammt war, wobei hier unter מָקוֹם נֶאֱמָן die Wand, nicht mehr der Estrich (v. 23) gemeint ist; er zerbricht (וְנִגְדָּעָה) und fällt (וְנָפְלָה) zu Boden, und die Last (מַשָּׂא) wird zerstört. Wohl ist Eljaqims Schuld mit diesem Bilde nicht hervorgehoben, sondern nur sein und seines Hauses Schicksal; doch ohne seine Schuld hätte sich seine Sippe nicht so verhängnisvoll geltend machen können. Daß wir in der Deutung des עֶבֶד auf Eljaqim (v. 20$^{b\beta}$) und sein Haus (v. 24 f.) eine *prophetia post eventum* haben, ist schwerlich zu leugnen; denn welcher Gottesspruch würde die Verheißung eines vollkommenen Staatsmannes bringen, um sein Bild in demselben Atem wieder zu zerstören? Dagegen ist wohl begreiflich, daß ein Zeitgenosse, der Eljaqim als Nachfolger Schebnas kannte und seine anfängliche Amtsführung in Einklang mit dem verheißenen treuen Knechte Jahves fand, auf Grund später erfolgte Verschuldung durch Nepotismus sein schließliches Ende schilderte, wodurch uns eine unverächtliche Nachricht über den Ausgang dieses Staatsmannes, vielleicht von einem Jünger Jesaias, erhalten ist. Die abschließende Versicherung כִּי יהוה דִּבֶּר (1, 20) würde man lieber auf v. 15—23 als auf v. 24 f. beziehen.

Der Rückblick auf die drei Stücke unsers Kapitels (v. 1—8^{a}. — v. 8^{b}—14. — v. 15 ff.) zeigt, daß sie innerlich zusammengehören, so daß für alle drei die gleiche Zeitlage anzunehmen ist. Nur ist v. 1—8^{a} als Vision zu betrachten, deren Einzelzüge sich in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht wiederholt haben müssen, während die Verteidigung (v. 8^{b}—14) tatsächliche Vorgänge in Jerusalem schildert und die Bedrohung Schebnas (v. 15 ff.) eine politische Aktion dieses Mannes voraussetzt. Das Kapitel gibt uns also keinen Beweis für eine erfolgte Belagerung und Eroberung Jerusalems, sondern nur für ihre Erwartung in Jesaias prophetischem Gesicht (v. 1—8^{a}). Wohl aber zeigt es, daß Jerusalem sich damals in wilder Aufregung befand, in einem Freudenrausch (v. 1. 12 f.), wo Klage angebracht wäre, und in Erwartung einer Belagerung durch die Assyrer, was alles sich nur nach einem Bruch der assyrischen Vasallenschaft eindeutig erklärt. Ist Schebna der Staatsmann, der das gefährliche Spiel gewagt hat, so verstehen wir Jesaias leidenschaftlichen Angriff auf ihn mit der Bedrohung des assyrischen Exils restlos. Die Katastrophe erscheint dem Propheten als unabwendbar; erst hinter ihr erhebt sich eine neue Zeit (v. 20—23), in der das Königtum zwar vorausgesetzt wird, aber auffallend in den Hintergrund tritt. So nehmen wir die zu Anfang ausgesprochene Behauptung wieder auf, daß unser Kapitel in Sargons Zeit gehört, genauer in den Anfang des asdodensischen Bündnisses (713), mit dem auch Juda von Assur abfiel. Diese Tatsache ist von Sargon selbst inschriftlich festgestellt, also ein ganz sicheres Ereignis. Den Ausgang für Juda können wir nur erschließen. Während Asdod und das aufständische Philister-

land gezüchtigt wurden, hat Hizkia seinen Thron gerettet, vielleicht weil er sich aus den Schlingen des Bündnisses noch rechtzeitig vor dem Fall von Asdod löste und Sargon wieder unterwarf. Diesem von mir schon früher verfochtenen Zeitansatz unter Sargon (GBÜ S. 54 A. 4), an dessen Regierung schon Ewald und Kleinert in StKr 1877 S. 167ff. mit Recht gedacht haben, stellt die allgemeine Meinung den unter Sanherib gegenüber, wobei man an den Umkreis des verhängnisvollen Jahres 701 denkt, in dem Hizkia belagert wurde und kapitulierte (2 Reg 18, 14—16). Dabei hat man sowohl die Zeit vor der Belagerung als die hinterher ins Auge gefaßt. Der erste Ansatz ist an sich gewiß denkbar, da seit Sanheribs Regierungsantritt (705) die Konspirationen gegen Assur im Westen unter den Auspicien Ägyptens wieder beginnen und Hizkia erneut zum Abfall verlockt haben (cf. 30, 1ff. 31, 1ff.). Doch verliert diese Meinung an Gewicht, wenn man Jesaias Haltung in c. 22 mit der in der Sanheribzeit (c. 28—31) vergleicht. Wohl kämpft er auch hier (c. 28—31) leidenschaftlich gegen die ägyptisierende Politik; doch seine Hoffnung auf Rettung Jerusalems durch ein göttliches Wunder, sein mannhafter Eintritt zum Ausharren während der Belagerung (c. 36f.) scheinen mir mit dem Zusammenbruch seiner Hoffnung in unserm Kapitel (c. 22) und der Verkündigung von Jerusalems Eroberung (v. 1—8ª) und dem Untergang der Verteidiger (v. 14) unvereinbar zu sein. Das hat schon Cornill in ZAW 4, 96f. empfunden, aber den falschen Schluß gezogen, c. 22, 1ff. sei nicht von Jesaia. Nach der Belagerung durch Sanherib aber (Du Ma Schm) ist der Ansatz unseres Kapitels vollends unmöglich. Freilich geht die landläufige Meinung dahin, daß Jerusalem i. J. 701 durch Sanheribs Abzug schließlich gerettet worden sei, so daß der Freudenrausch, in dem sich die Stadt nach unserm Kapitel befindet (v. 1. 13), einigermaßen verständlich wäre. Nicht gleich verständlich aber wäre Jesaias Zornesausbruch über diesen Freudenrausch, sowie seine Drohung mit einer neuen Belagerung (v. 1—8ª), ebensowenig aber die allgemeine Erwartung der Jerusalemer auf eine solche, so daß man jetzt erst ernsthafte Verteidigungsmaßnahmen ergreift. In Wirklichkeit aber ist Jerusalem damals nicht glimpflich davongekommen, sondern hat kapituliert, wie Sanherib und die Bibel (2 Reg 18, 14—16) sehr deutlich erzählen, was zu c. 36ff. noch begründet werden soll. Froh war man nach diesem Schlage keineswegs, vielmehr zeichnet uns Jesaia in einem seiner letzten Sprüche (1, 4—9) die verzweifelte Lage, die nahe an die Katastrophe von Sodom und Gomorrha herankam. Wenn nun unser Kapitel nicht zufällig im Buch der Völkerreden steht, dessen Hauptinhalt die Ereignisse unter Sargon widerspiegelt, so spricht auch seine äußere Stellung für den oben empfohlenen Zeitansatz.

Anhang.

Sidon und Tyrus. c. 23.

a) Der Untergang. c. 23, 1—14.

[1a] *Schicksalsspruch über Tyrus.*

[1b] *Wehklagt, ihr Tarsisschiffe,* *denn ʿeure Heimat'* [a] *litt Gewalt!*

Bei der Heimkehr aus Cypernland *ward ihnen eröffnet,*
[2] *Daß vergingen die Küstenbewohner,* *die Händler aus Sidon.*

ʿIhre Boten durchfuhren das Meer' [b] [3] *auf vielen Gewässern;*
Die Nilsaat war ʿihre Ernte' [c] T [d], *ʿWelthandel ihr Reichtum'* [e] T [f].

[4] *Vergehe, Sidon! Das Meer sprach:* T [g] *„Nie kreißte noch gebar ich,*
Nie zog ich Jünglinge groß, *noch Jungfrauen hoch."*

[5] *Ägypten, sobald es ihm ʿkund wird'* [h], *fühlt Wehen bei Tyrus' Kunde.*

[6] *Geht hinüber nach Tarsis, heulet,* *ihr Küstenbewohner!*
[ʿ10] *ʿBebaue'* [i] *dein Land,* T [k], *o Tarsis,* *keine ʿSchiffer'* [l] *mehr gibt's'* [m].

[7] *Ist das eure fröhliche Stadt,* *deren Anfang vor Urzeit?*
Ihre Füße sie dazu brachten, *gar fernhin zu wandern?*

[8] *Wer hat solches ob Tyrus beschlossen,* *der schön ʿgekrönten'* [n],
Deren Kaufleute Fürsten waren, *ihre Händler weltmächtig?*

[9] *Jahve Zebaot hat's beschlossen,* *ʿihren'* [o] *Stolz zu entweihen,*
ʿZu vernichten' [p] *ʿihre'* [q] *Zier, zu entehren* *alle Mächtigen auf Erden* T [m].

[ʿ11b] *Es gebot über Kanaan Jahve,* *ʿseine Burg'* [r] *zu verwüsten'* [s],
[11a] *Reckte aus seine Hand übers Meer,* *erschütterte Reiche.*

[12] T [t] *Nicht fürder sollst du frohlocken,* *vergewaltigtes* T [u] *Sidon.*
Auf, geh hinüber nach Cypern, *auch dort ohne Ruhstatt.*

[13] *Schau, ʿAssur'* [v] T [w] *dem Wilde sie rüstet,* *ʿstellt auf'* [x] *seine Türme,*
ʿLegt bloß' [y] *den Grund ihrer Schlösser,* *legt sie in Trümmer.*

[14] *Wehklagt, ihr Tarsisschiffe;* *eure Burg litt Gewalt.*

a) l בִּיחָכֶם v מעזכם (v. 14) pr מביח. — b) l עֹבְרִים מַלְאָכָי pr ו׳׳: עבר ים מלאוך. — c) l קצירו. — d) del יאור c 𝔊. — e) l תבוּאָתֹה. — f) del יתהי c 𝔊. — g) del מעוז הים לאמר et glossa (‖ הים). — h) l prb נשמע. — i) l עָבְדִי c 𝔊 *ἐργαζου*. — k) del בראר c 𝔊. — l) l prb מַלָּח pr מזח cf. 𝔊 *πλοια*. — m) v. 10 trsp post v. 6. — n) l הַמְעֻטָּרָה? — o) l prb גאונה. — p) l prb לְכַפּוֹת. — q) l prb צְבָרָה. — r) l מָעֻזָּהּ. — s) v. 11b trsp ante v. 11a. — t) del ויאמר. — u) del בחולת c 𝔊 mt c. — v) ins אשור post הן. — w) del ארץ כשדים זה היה העם לא היה. — x) l הקימו. — y) l עוֹרֵר.

Dies Kapitel, hinter dem Weheruf auf Jerusalem (c. 22), in dem die Völkerreden sich erschöpfen, wie ein Anhang erscheinend, bietet der Frage nach Herkunft und Textgestalt nicht gewöhnliche Schwierigkeiten. Schon die Frage, ob mit Tyrus und Sidon eine und dieselbe Macht gemeint ist oder zwei ver-

schiedene Mächte, fordert Erwägung. Ist Tyrus, dem das Mittelstück gilt (v. 5—11), die Hauptstadt, dagegen Sidon, das am Anfang (v. 1—4) und Ende (v. 12 ff.) hervortritt, vielleicht die phönicische Landschaft? Oft genug schließt das sidonische Territorium ja Tyrus als die Hauptstadt mit ein (cf. Gen 10, 18 KG$^{2.3}$ S. 84), so daß auch hier diese Erwägung ein Recht hat. Aber der Ausdruck v. 12 בְּתוּלַת בַּת צִידוֹן sowie die Bezeichnung Sidons als „Burg" (מָעוֹז) der phönicischen Seefahrer (v. 14 cf. v. 1), endlich das Zerstörungsbild (v. 13) sprechen so deutlich für die Fassung von Sidon als Stadt, nicht als Land, daß dieses Verständnis das Natürlichste ist. Daß umgekehrt Sidon die Hauptstadt, Tyrus die Landschaft sei, wird durch den hebräischen Sprachgebrauch durchaus widerraten. Sind aber Tyrus und Sidon Städte, so muß es auffallen, daß Tyrus' Schicksal (v. 5—11) mitten in das von Sidon (v. 1—4. 12—14) hineingestellt ist. Das spricht nicht für Ursprünglichkeit, so daß die Annahme, das Tyrusstück sei ein späterer Einsatz (Du Ma), alles für sich hat. Im Tyrusstück ist Jahve als Zerstörer genannt (v. 9 ff.), im Sidonstück eine feindliche Volksmacht (v. 13); im Tyrusstück gilt Tarsis als Zuflucht (v. 6), im Sidonstück Cypern (v. 12). Man wird demnach anzunehmen haben, daß ein alter Spruch über Sidon (v. 1—4. 12—14), nicht etwa über Tyrus (gg Kg), später durch einen Tyrusspruch (v. 5—11) erweitert wurde, wie auch der noch spätere Schluß (v. 15 ff.) sich nur auf Tyrus bezieht. — v. 1. Die Überschrift berücksichtigt nur Tyrus (v. 1^{a}). Doch da sie wie die andern in den Völkerreden (15, 1. 17, 1. 19, 1. 21, 1. 11. 13. 22, 1) nicht auf Jesaia zurückgeht, kann aus ihr nicht auf Tyrus als das Kernstück der Weissagung geschlossen werden. Der Aufgesang (v. 1^{b}) steht wie der Abgesang (v. 14) außerhalb des Strophenbaus (cf. 2 Sam 1, 19. 27. ψ 8, 2^{a}. 10), wenn man nicht v. 1$^{b\beta}$ als Glosse ausscheiden will (Olsh Di Chey Gr). Als Versmaß liegt dem ganzen Gedichte der Fünfer zugrunde. Angeredet werden die Tarsisschiffe (cf. 2, 16), die großen phönicischen Kauffahrteischiffe des Mittelmeers, gleichviel ob sie diesmal aus Tarsis am Guadalquivir kommen. Sie sind Eigentum der sidonischen Rhedereien, und fahren gerade nach Hause, als die Unglücksbotschaft vom Fall ihrer Stadt sie erreicht. Für Tarsis hat 𝔊 *Καρχηδών*, also Karthago, was קרתחדשת voraussetzen würde, aber hier abzuweisen ist. Für das Zeitalter von 𝔊 ist „Karthago" sehr bezeichnend (v. 6. 10. Ez 27, 12. 38, 13). Die masculinische Anrede הֵילִילוּ (cf. 32, 11) erklärt sich aus dem Sinn. Das unentbehrliche Subjekt von שֻׁדַּד ist entweder nach v. 14 מָעֻזְכֶם „eure Burg" zu ergänzen, oder in מבית zu suchen, wofür dann בֵּיתְכֶם zu lesen ist. Wie Ar und Ḳir in Moab (15, 1), so ist Sidon verwüstet (שֻׁדַּד). Mit מִבּוֹא beginnt entgegen der Accentuation eine neue Zeile, zu der v. 2$^{ab\alpha}$ (bis סחר צידון) den Parallelvers bildet. Den Schiffen ist die Schreckensnachricht bekannt geworden (נִגְלָה), seit sie von Cypern (מֵאֶרֶץ כִּתִּים) aufgebrochen sind (מִבּוֹא). Von manchen wird dabei מבית „heimwärts", „diesseits" von Cypern als Variante von מבוא angesehen. Die כִּתִּים sind nach כִּתִּי „Kition", ihrer Hauptstadt genannt, einer altphönicischen Kolonie, nach der die Hebräer der Insel den Namen gaben. Schon die Jahvequelle

(Gen 10, 4^b J) kennt die Kittäer, wenn auch nicht ausdrücklich als sidonische Kolonen. In Jesaias Zeit hatte Sargon *Jatnana* d. i. Cypern der assyrischen Herrschaft unterworfen (Prunkinschrift cf. Luckenbill, a. O. II § 54. 70), wo er mit den Ioniern zusammenstieß, die den Widerstand gegen ihn an die palästinische Küste trugen. Unter Sanherib betrachtete Luli von Sidon Cypern als sein Zufluchtsgebiet, jedenfalls auf Grund des kolonialen Zusammenhangs (Taylorprisma Col II, 35 ff. cf. Luckenbill, Ancient Records II § 239. 309). Sanherib allein von Jesaias assyrischen Zeitgenossen nennt auch Sidon, und zwar als Aufstandsgebiet (701 v. Chr.), während seine Vorgänger Phönicien fest in Händen hatten. Es liegt nahe, unser Stück unter diesen Gesichtspunkt zu stellen; denn auch hier hängt Sidon mit Cypern zusammen (v. 1. 12). — v. 2. Fraglich ist, ob דמו (von √דמם „erstarren", „verstummen") als Imperativ (דֹּמוּ) oder Perfekt (= דָּמוּ) zu fassen ist. Im ersten Falle tritt der Imperativ zwischen v. 1 הֵילִילוּ und v. 4 בּוֹשִׁי; im zweiten würde v. 2 Inhalt der Botschaft an die Seefahrer sein. Da v. $1^{b\beta}$ zwischen zwei Imperativen isoliert stünde, ist wohl die zweite Fassung vorzuziehen, wobei für דמו, das ein *Perfectum intransitivum* sein kann, auch נִדְמוּ (Du) eintreten könnte (cf. 6, 5). Die יוֹשְׁבֵי אִי sind die Küstenbewohner (cf. 20, 6), hier der phönicischen Küste, die von Sidon abhängig ist. In Sidon gilt der Kaufmann (סֹחֵר) alles, wie auch כְּנַעֲנִי „der Kanaaniter" (v. 8), worunter der Phönicier zu verstehen ist, die appellativische Bedeutung des Krämers annimmt (Sach 14, 21. Prov 31, 24. Hi 40, 30). Nicht aus althebräischer Wurzel, sondern aus der Vermischung mit den Kanaanäern stammt auch der jüdische Krämergeist. Auch Homer kennt die „sidonischen Männer" als Händler im Mittelmeergebiet (Od 4, 84. 618. 15, 118). Nun ist es mit ihrer Herrlichkeit vorbei. An den kollektiven Singular סֹחֵר צִידוֹן, der appositionell zu יוֹשְׁבֵי אִי steht, schließt sich die Beschreibung des folgenden Fünferpaares an, die textlich sehr gelitten hat. Für das sinnlose עברים מלאוך ist mit Hilfe des folgenden ו zu lesen עֹבְרִים מַלְאָכָו „seine Boten fahren dahin" (Du), wozu v. 3 בְּמַיִם רַבִּים „auf vielen Gewässern" nähere Bestimmung ist. So entsteht ein anschauliches Bild von den *commis voyageurs* der sidonischen Handelsfirmen. — v. 3. Auch v. 3 ist entstellt; denn die „Saat des Schichor, die Ernte des Nils (יאור) ist sein [sc. Sidons] Ertrag", ist metrisch unbefriedigend. Nach Entfernung von יאור auf Grund von 𝔊 bleibt als Subjekt זֶרַע שִׁחוֹר, als Prädicat קְצִירוֹ, wie für קציר nunmehr zu lesen ist. Mit שִׁחוֹר = *šj-ḥr* „Horussee" (Brugsch) ist der Nil selbst (Jer 2, 18), genauer ein östlicher Deltaarm (cf. Jos 13, 3 אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרַיִם), vielleicht der pelusische Arm gemeint, nicht etwa die palästinische Ortschaft שיחר לבנת (Jos 19, 26), die Sidon mit Getreide versorgt hätte (gg Du). זֶרַע שִׁחוֹר ist die Aussaat dieser fruchtbaren Gegend, die von den sidonischen Händlern als Ernte (קצירו) aufgekauft wurde, um sie als Zwischenhändler zu bereichern. Dagegen gehört תבואתה als Prädicat zum Folgenden; nämlich nach Ausscheidung von ותהי (om 𝔊) ist zu lesen תְּבוּאָתָהּ סְחַר גּוֹיִם „sein Ertrag ist der Völkerhandel", wovon der סֹחֵר צִידוֹן ja wirklich lebt. Für „Völkerhandel" (cf. v. 18. 45, 18. Prov 31, 18 סחר) sagen wir besser „Welt-

handel". Die Phönicier sind auf den Spuren der „Meervölker" aus Raamses III. Zeit (c. 1200), Philister [= *purušta*], Tyrrhener [= *turša*], Sardinier [= *šardana*], Sicilier [= *šaklaša*], dieser Wikinger des Altertums, zu Seefahrern im ganzen Mittelmeer geworden, wobei sie auch Tartessus (תַּרְשִׁישׁ), wahrscheinlich eine Gründung der Tyrrhener [*turša*], in ihre Abhängigkeit brachten. — v. 4. Nun wird Sidon vom Propheten angeredet, als verfallen der Schmach (בושׁי). Gray erwägt אֵם עָרִים „Metropolis" für כִּי אמר יָם; doch nur das Meer, nicht Sidon, kann von Kinderlosigkeit sprechen. Der Grund liegt gerade im Seehandel; denn das Meer ist unfruchtbar. Zu אָמַר יָם ist [לֵאמר] מָעוֹז חַיִּם „die Meerfeste", eine Glosse (Olshausen Bhl), die irrtümlich Sidon anstatt des Meeres zur Sprecherin macht, während die Pointe im Bekenntnis des Meeres liegt, daß es unfruchtbar sei. Es hat nie in Wehen gelegen (לֹא חַלְתִּי) und geboren (לֹא־יָלַדְתִּי), geschweige denn Jünglinge und Jungfrauen zur Erzeugung einer neuen Generation erzogen (cf. 1, 2 גִּדַּלְתִּי וְרוֹמַמְתִּי). Diese Betrachtungsweise des israelitischen Binnenländlers ist sehr bemerkenswert, während jede Seemacht gerade im Meere den Grund für das Wachstum ihrer Bevölkerung sieht. Doch die prophetische Religion erkennt im Bauernstand die Wurzeln der nationalen Kraft; mit Sorge sieht man den Handelsgeist über die Landwirtschaft sich erheben (Prov 27, 23 ff.). Daß der Satz von der Unfruchtbarkeit des Meeres gegen einen phönicischen Mythus gerichtet sei, wonach die Phönicier sich als Kinder des Meeres betrachtet hätten (Bhl), ist möglich, aber anzunehmen nicht nötig. — v. 5. Mit v. 5—11 wird nun das Sidonstück durch ein Intermezzo auf Tyrus unterbrochen; denn hier ist nicht von der Zerstörung von Sidon, sondern von Tyrus die Rede. Es handelt sich also um ein andres Ereignis aus andrer Zeit. Da der Vordersatz (כַּאֲשֶׁר) ein Verbum fordert, so ist יִשְׁמַע (Brd Bhl) oder נִשְׁמַע für שמע zu lesen (𝔊 *ὅταν δὲ ἀκουστὸν γένηται Αἰγύπτῳ*). Sobald die Kunde nach Ägypten gelangt, jammern sie bei der Nachricht (כשמע), nicht „wie bei der Nachricht" (Kg) von Tyrus. Der Ergänzer hat das Vorhergehende von Tyrus verstanden, das mit Ägypten immer in guten Beziehungen gelebt hat, weshalb sein Unglück in Ägypten nachempfunden wird. Man denke an Tyrus und Ägypten zu Nebukadnezars oder Alexanders Zeit. Freilich steht der Vers recht isoliert; denn v. 6—11 redet nicht Ägypten, sondern ein Jahvegläubiger (v. 9. 11); die Sprache ist nicht mitleidig, sondern schonungslos. Vielleicht also liegt ein später Zusatz vor (Du Ma Bhl). — v. 6. Wieder sind hier die „Küstenbewohner" (יוֹשְׁבֵי אִי) genannt (cf. v. 2), gemeint aber nicht mehr die Sidonier, sondern die Tyrier. Sie sollen nach Tarsis fliehen, wofür 𝔊 *Καρχηδόνα* wieder Karthago hat. Das ist der fernste Punkt des tyrischen Kolonialbesitzes, während nachher Sidon nach Cypern fliehen soll (v. 12). — v. 7. Ein Doppelfünfer, vor dessen zweitem Gliede (יובילוה · · לגור), das als Fünfer zu kurz ist, ein אשר ausgefallen zu sein scheint (cf. v. 8ᵇ). Der Grund für die Flucht liegt in der Zerstörung ihrer Stadt, also Tyrus (v. 5. 8), die wie Jerusalem (22, 2. 32, 1) eine fröhliche Stadt (עַלִּיזָה) genannt wird. Ihr Anfang (קַדְמָתָהּ cf. Ez 36, 11. 16, 55) liegt in vorzeitlichen Tagen (Jer 46, 26. Mi 7, 20. ψ 44, 2. Thr 1, 7. 2, 17), was eine

jüngere Formel für מִימֵי עוֹלָם ist. Zu Herodots Zeit (2, 44) beanspruchten die tyrischen Priester für ihre Stadt ein Alter von 2300 Jahren (Gr). Aber nicht nur das Alter, sondern auch der Spielraum von Tyrus ist weiter als bei andern Städten, da er sich weit (מרחוק) ins Mittelmeer ausdehnte, wo die Tyrier in fremden Staaten Aufenthaltsrecht hatten (לָגוּר). — v. 8. Das eingetretene Unglück wird nur angedeutet (זאת), als solle die genaue Schilderung des Schrecklichen vermieden werden. Tyrus hat sich eine Krone umgelegt (הַמַּעֲטִירָה), wofür הַמְעָטָרָה bequemer, aber nicht notwendig ist; gemeint ist das Zeichen der Königswürde (cf. 28, 1), vielleicht mit Anspielung auf die Mauerkrone, die manchen Ortschaften den Namen עֲטָרָה gab. Deutlich ist aber Tyrus, nicht Sidon die Hauptstadt des Kolonialreiches. Wie oben von Sidons Kaufleuten (סֹחֲרִים v. 2), so ist hier von den tyrischen die Rede, die von fürstlichem Besitz (שָׂרִים) waren. Der כְּנַעֲנִי hat, wie das Suffix zeigt, seine Eigenschaft als Eigenname verloren und ist zum Krämer geworden, der als נִכְבַּדֵי־אֶרֶץ „mächtig auf Erden" d. i. „reich" (Gen 34, 19) geschildert wird. — v. 9. Wie die Frage, so enthält auch die Antwort zwei Fünfer, deren Trennungspunkt hinter לְחַלֵּל גאון liegt, wofür deshalb גָּאוֹן oder גְּאוֹנָה zu lesen ist. Der zweite Fünfer: „alle Zier zu entwürdigen, nämlich alle Mächtigen auf Erden", würde כָּל־נִכְבַּדֵי־אֶרֶץ zur Apposition von כָּל צְבִי machen, was ein sonderbares Bild ergäbe. Da der Fünfer um einen Fuß zu kurz ist, was auch mit Umstellung von כל־נכבדי־ארץ als des dreihebigen Gliedes vor כל־צבי להקל als des zweihebigen (cf. Ki) nicht wesentlich besser wird, ist [לְ]כַלּ[וֹת] צְבִיָּ[ה] zu erwägen, so daß drei Infinitive (לְחַלֵּל, [ל]כַלּ[וֹת], לְהָקֵל) mit drei Objekten ([גְּאוֹנָ]ה, צְבִיָּ[ה], כל־נכבדי־ארץ) entstehen, wobei כל־נכבדי־ארץ wie in v. 8 den Doppelfünfer abschließt. — v. 10. Dieser Vers steht formal und inhaltlich isoliert in seiner Umgebung, da er nicht von Tyrus, sondern von Tarsis handelt. Da auch v. 6, wo gleichfalls von Tarsis die Rede ist, ein isolierter Vers ist, darf man v. 6 und v. 10 zu einem Fünferpaar verbinden. Angeredet ist Tarsis als tyrische Kolonie. Da aber die Aufforderung, Tarsis solle in sein Land gehen (עִבְרִי), auffallend ist, weil sich Tarsis nirgends sonst befindet, so empfiehlt sich, mit 𝔊 *ἐργάζου* = עִבְדִי „bebaue dein Land" zu lesen, so daß Tarsis die Seefahrten aufgeben und den Ackerbau pflegen soll, da die Beziehungen zu Tyrus als der Metropole abgeschnitten sind. Das in 𝔊 fehlende כַּיְאוֹר sc. treibe Landbau „gleich dem Nil" ist auch metrisch unhaltbar. Dunkel ist אֵין מֵזַח עוֹד, da מזח weder als „Gürtel" (ψ 109, 19), noch als „Deich" einen Sinn ergibt. Die Konjektur מָחֹז (ψ 107, 30 Du) bessert nichts, weder als „Stadt" (ass. *maḫâzu*) noch als „Hafen" (Du), da Tarsis beides nicht ausdrücklich verloren hat. Dagegen kommt nach 𝔊 *πλοῖα* מַלָּח „Schiffer" in Betracht (Brd); denn mit der Zerstörung der Metropole hört für Tarsis die Schiffahrt auf. Sonst wäre מָעוֹז „Festung" das Beste; die Festung Tyrus ist verschwunden. — v. 11. Dies letzte Fünferpaar des Tyrusstückes liest man lieber in umgekehrter Reihenfolge (cf. Gr), da יהוה als Subjekt (v. 11ᵇ) besser vor allen drei Prädicaten (הִרְגִּיז, נָטָה, צִוָּה) steht und die drei zugehörigen Objekte (כנען, מלכות, הים) eine allmähliche Erweiterung des Schauplatzes bringen. In כְּנַעַן ist hier das

phönicische Küstenland der יוֹשְׁבֵי אִי (v. 6) zu sehen, dessen Festung (מעז) — für מעוניה ist מָעֻזָּהּ (𝔊 *αὐτῆς τὴν ἰσχύν*) zu lesen — vernichtet werden soll (לַשְׁמִיד syncopiert für לְהַשְׁמִיד), wobei wieder Tyrus (v. 8 f.) gemeint ist. Aber auch gegen das Meer, das Handelsfeld von Tyrus, reckt Jahve die Hand, ja er erschüttert Königreiche. Dieser letzte Zug erinnert an eine Zeit allgemeinen Umsturzes zur Zeit der Zerstörung von Tyrus, was gut auf Alexanders d. Gr. Zeit passen würde, in dessen Eroberungswerk Tyrus (332) ein Glied war. Daß die phönicischen Stadtstaaten unter ממלכות gemeint seien (Gr), entspricht der Erschütterung des Mittelmeers (על־הים) nicht. — v. 12. Mit v. 12—14 tritt an Stelle von Tyrus wieder Sidon (v. 12), es besteht also Anschluß an v. 1—4. Ausdrücklich wird Sidon wieder angeredet (v. 12 cf. v. 4); die von v. 5—11 unterbrochene Rede setzt sich also fort. Die Anknüpfung ויאמר 𝔊 *καὶ ἐροῦσιν* fällt nach Ausscheidung von v. 5—11 von selbst weg (cf. 10, 13$^{a\alpha}$), so daß der erste Fünfer bis בַּת צִידוֹן reicht. Freilich ist er um einen Fuß zu lang; man hat entweder mit 𝔊 בתולת oder הַמְעֻשָּׁקָה zu entfernen. Da das Textzeugnis von 𝔊 unverächtlich ist, darf man ihm folgen (Du Ma). Mit הַמְעֻשָּׁקָה könnte die „Vergewaltigte“ (cf. Gen 34, 2. Dt 22, 24. 29 עִנָּה) gemeint sein, so daß בתולת auch sachlich unpassend wäre. Das Frohlocken (לָעֲלוֹ cf. 22, 2) ist für Sidon endgiltig vorbei. Nach dem nächsten Fünfer soll die Bewohnerschaft sich aufmachen, nach Cypern (K כתיים Q כתים) zu fliehen, woher die Tarsisschiffe eben kamen (v. 1). Da קוּמִי עִבְרִי ein Hendiadyoin ist, läßt sich die Stellung des Locativus כִּתִּים davor begreifen. Die zweifache Verbindung zwischen Sidon und Cypern im Handelsverkehr und für die Flucht spricht für politischen Zusammenhang. Dazu stimmt, daß Luli von Sidon vor Sanherib gerade nach Cypern floh (701), was auf eine ihm treu ergebene Kolonie schließen läßt. Nur freilich wird es für die Sidonier auch dort keine „Ruhe geben“ (לֹא יָנוּחַ לָךְ cf. Neh 9, 28. Hi 3, 13). — v. 13. Metrisch und sachlich zeigt dieser Vers Störungen; denn wir erwarten auch hier ein Fünferpaar. Der erste Halbvers lautet jetzt: „Siehe, das Land der Chaldäer — das ist das Volk, das nicht war — Assur hat es den Wüstentieren (13, 21) bereitet“. Darnach springt der Gedanke hier auf das Chaldäerland, vermutlich also Babylonien (Jer 24, 5. 25, 12. Ez 1, 3. 12, 13), über, das von Assur verwüstet ist. Man könnte an Merodak-Baladans letzte Empörung (704 f.) denken, die Sanherib auf seinem ersten Feldzuge niederschlug; doch versteht man den Sprung von Sidon auf Chaldäa nicht (gg Kg). Auch bleibt das Zwischenstehende זֶה הָעָם לֹא הָיָה unklar; denn das „Land der Chaldäer“ ist kein „Volk“ (Di-Ki); das Relativsätzchen לא היה (Kg: „das ist das Volk, das nicht war“) ist sehr geschraubt. Schon Bredenkamp erkannte זֶה הָעָם לֹא הָיָה nach 𝔊 als Glosse, las aber בַּשְׂדִּים für כשדים: „Schau, ein Land wie Siddim! Assur hat es preisgegeben.“ Für כשדים sei es כנענים (Ew Del Or), sei es כִּתִּים (Du Ma a) zu lesen, führt nicht weiter (cf. Kg). Mir scheint, daß אַשּׁוּר das ursprüngliche Subjekt von יסדה ist, so daß der Satz hieß: „Schau, Assur hat es [sc. Sidon] den Wüstentieren zubereitet“. Aber dies richtige Subjekt אַשּׁוּר wurde, wie Cheyne erkannt hat, durch einen Glossator

fälschlich ersetzt durch אֶרֶץ כַּשְׂדִּים זֶה הָעָם לֹא הָיָה אַשּׁוּר: „[Subjekt zu יסדה ist] das Chaldäerland. Dies ist das betreffende Volk; nicht war es Assur", sc. dem Sidon zum Opfer fiel. Er mochte dabei an die Belagerung von Tyrus (v. 5—11) durch Nebukadnezar (585—573) denken, die er nach Ez 26—28 für erfolgreich mag gehalten haben. In Wirklichkeit also ist Assur Subjekt und Sidon Objekt (יסדהּ), so daß Sidon den Wüstentieren preisgegeben wird. Der Satz: הן אשור יְסָדָהּ לְצִיִּים wird nun durch v. 13$^{b\alpha}$ הקימו בחוניו zum Fünfer ergänzt. Das Subjekt in הקימו muß wiederum Assur sein; wegen des Suffixes in בָּחוֹנָיו lies חֵילִים. In בָּחוֹן, wie mit Q gegen K בחין zu lesen ist, sieht 𝔖𝔗 *bâṣûjâ* den „Wärter"; gemeint ist aber die „Warte", nicht als Verteidigung (𝔖' *ἐπαλξεις*), sondern als Belagerungsturm, der zur assyrischen Belagerungskunst gehörte, wie etwa die Abbildung des Sturms auf Lakisch zeigt (Greßmann, AOTB^1 II Abb. 271). Er wurde bei entsprechender Höhe gegen die Mauer herangeschoben, um die Verteidiger zu packen. Da auch im nächsten Fünfer, von עוֹרְרוּ an, Assur Subjekt ist, hat עוֹרֵר für עוררו vor שָׁמָּה einzutreten. Als Wurzel ist nicht √עור „sich aufregen" (𝔖' *ἐξηγειραν βάρεις αὐτῆς*), sondern √ערר, eine Nebenform zu √ערה „entblößen" anzunehmen (cf. ψ 137, 7), sofern man die Fundamente der Bastionen (ארמנות) von Sidon bloßlegt. Duhms Lesung הקימו בחוניו עָרָיו וְאַרְמְנוֹתֶיהָ „sie errichteten seine [sc. des Volkes] Warten, Städte und Burgen" ruht auf einer andern Textkonstruction von v. 13^a [הן ארץ כתים] זה העם אֲשֶׁר יְסָדָהּ לְצִיִּים „Dies ist das Volk, das eine Gründung der Seefahrer (Num 24, 24 ציים) ist", was sicherlich kein glücklicher Einfall ist. Also hat Assur Sidon in Trümmer gelegt (17, 1 מפלה). In 𝔊 lautet v. 13: *καὶ εἰς γῆν Χαλδαίων, καὶ αὕτη ἠρήμωται ἀπὸ τῶν Ἀσσυρίων, ὁ τοῖχος αὐτῆς πέπτωκεν.* Dagegen liest Theodotion hinter *τ. Ἀσσυρίων· ἐθεμελίωσεν αὐτὴν εἰς σημεῖα ἔστησαν ἐπάλξεις αὐτοῦ ἐξέγειραν βάρεις αὐτῆς* (cf. 𝔖), welchen Zusatz Origenes in seinem Jesaiakommentar (𝔊 Q^{mg}) sonderbarerweise als Septuagintext bezeichnen soll. — v. 14. Der Schlußvers nimmt den Anfang (v. 1^a) wieder auf.

b) Die Nachblüte. c. 23, 15 ff.

15 *Selbiges Tages wird Tyrus vergessen werden siebzig Jahre. Zur Zeit 'eines andern'^{a} Königs aber, nach Ablauf der siebzig Jahre, wird es Tyrus ergehen wie im Liede der Dirne:*

16 *Nimm die Cither, durchkreise die Stadt, vergessene Dirne!*
Spiel schön auf, sing der Lieder viel, daß man dein denke!

17 *Und nach siebzig Jahren wird Jahve Tyrus heimsuchen, daß es wieder zu seinem Dirnenlohn kommt und hurt mit allen Königreichen der Erde auf dem Erdreich.* 18 *Sein Erlös aber und sein Dirnenlohn wird heilige Gabe für Jahve sein. Es kommt nicht ins Schatzhaus und wird nicht aufgespeichert: vielmehr fällt ihr Erlös an die, welche vor Jahve wohnen, um sich satt zu essen und zur 'Bekleidung der Alten'^{b}.*

a) l prb מִלֶּךְ אֶחָד. — b) l prb לְמִכְסֵה עִתִּיק.

Dieser Nachtrag bezieht sich nicht auf Sidon (v. 1—4. 12—14), sondern auf Tyrus (v. 5—11), ist also jünger als das Tyrusstück, das wir seinerseits als Nachtrag zum Sidonstück erkannt haben. Die zwei Tyrusstücke (v. 5—11. —

v. 15—18) sind nicht derselben Hand zuzuschreiben; denn v. 5—11 ist ein ernsthaftes Gedicht auf die Zerstörung, der Nachtrag (v. 15 ff.) dagegen ein Spottgedicht auf die späte Nachblüte der Stadt. — v. 15. Die lockere Anknüpfung והיה ביום ההוא blickt rückwärts auf den Tag der Zerstörung, mit dem Tyrus in Vergessenheit sinkt. In וְנִשְׁכַּחַת 𝔊 *καὶ καταλειφθήσεται* liegt nicht die zweite, sondern die dritte Person vor. Das Verbum √שכח ist wegen des folgenden Liedchens gewählt (v. 16). Die siebzig Jahre sind schwerlich eine geschichtliche, sondern eine prophetische Zahl, die mit den siebzig Jahren der Zerstörung Jerusalems (Jer 29, 10. 25, 11) zu vergleichen ist, aus denen Daniel später seine Jahrwochen herausspann (Dn 9, 24 ff.). Allgemein findet man in כִּימֵי מֶלֶךְ אֶחָד „gleich den Tagen eines einzigen Königs" eine nähere Bestimmung der siebzig Jahre. Sie wären also, sei es mit der Lebensdauer, sei es mit der Regierungszeit eines Königs gleichgesetzt. Allein als Lebensdauer gefaßt, sind siebzig Jahre eines Königs nichts Besonderes gegenüber dem siebzigjährigen Lebensalter jedes beliebigen Menschen, wie denn auch 𝔊 *ὡς χρόνος βασιλέως, ὡς χρόνος ἀνθρώπου* dicht nebeneinanderstellt. Als Regierungszeit aber sind siebzig Jahre sicherlich nicht ein Normalmaß, so daß man unter מֶלֶךְ אֶחָד einen ganz bestimmten König vermuten müßte. Indessen weder ein Weltkönig noch ein König von Israel noch ein König von Tyrus hat unsers Wissens so lange regiert. Man wird deshalb "כימי מ" א, den Accenten entgegen, zum Folgenden ziehen, dabei aber כימי מ" אַחֵר „zur Zeit eines andern Königs" zu lesen haben. Ein König zerstört Tyrus; ein andrer läßt es nach siebzig Jahren wieder emporkommen. Dann wird es mit Tyrus (לְצֹר) gehen, wie das Lied von der Buhlerin sagt (כְּשִׁירַת הַזּוֹנָה), das unser Ergänzer nicht selbst gedichtet, sondern aus dem Volksmunde aufgelesen hat, ein Beispiel vulgärer Muse. — v. 16. Das Liedchen ist in einem Sechserpaar enthalten. Eine alte Dirne wird angeredet, deren Zeit längst dahin ist. Niemand fragt nach ihr, so daß sie sich selber aufmachen muß, um Liebhaber zu suchen. Das Bild des verblühten Weibes, das mit der Cither in der Hand und einem losen Lied auf den Lippen (הרבי שִׁיר) auf Beute ausgeht, ist sicher aus dem Leben gegriffen. Noch Horaz (ep. 1, 14. 25) kennt solche orientalische Buhlerinnen in Rom. Übrigens ist das Dirnenwesen in dieser Form nicht jüdisch, sondern trägt das Kolorit der phönicischen Handelsstädte mit ihrem Abschaum. Dahinter steht die Anschauung, daß eine Handelsstadt, die mit allen Völkern in Verkehr tritt, kein ehrliches Gewerbe treibt. Es hat lange gedauert, bis die Juden auf den Spuren der Phönicier zu einem Handelsvolk wurden, das der Scholle entfremdet war. Endlich hat zum Bilde von der Dirne beigetragen wohl auch die kanaanäische Kadesche, die Tempeldirne (cf. Bhl), die sich im Dienste der Astarte prostituiert (Hos 4, 14. Dt 23, 18. 2 Reg 23, 7). — v. 17. Es handelt sich bei מִקֵּץ שִׁבְעִים שָׁנָה um denselben Anfangspunkt wie in v. 15. Jahve selbst, nicht etwa ihre Herrin Astarte, sucht Tyrus heim (פָּקַד cf. Gen 21, 1. ψ 8, 5) und wendet ihr Geschick. Sonderbar ist freilich, daß sie nicht zu Jahve umkehrt, sondern im Astartedienst als Kadesche verbleibt, indem sie ihr Liebesgewerbe wieder aufnimmt (לְאֶתְנַנָּה = לְאֶתְנַנָּהּ cf. G.K.[28]

§ 91e). Und zwar im größten Stil, indem sie den unsittlichen Verkehr mit allen Königreichen (cf. v. 11 מַמְלָכוֹת) der Erde wieder aufnimmt. Diese müssen, da Tyrus Seestadt ist, hauptsächlich am Mittelmeer gelegen sein; man denkt zunächst an die Diadochenstaaten des dritten Jahrhunderts, die alle am Meere lagen. — v. 18. Aber der Erlös (סַחְרָהּ cf. 2. 8) und der Dirnenlohn (אֶתְנַנָּהּ cf. v. 17. Dt 23, 19. Ez 16, 31. 34. 41) fallen nicht mehr an Astarte, sondern an Jahve als קֹדֶשׁ (Jos 6, 19 Gr). Die Bezeichnung קֹדֶשׁ (cf. Jos 6, 19), verwandt mit althebräischem חֵרֶם (Jos 6, 17 f. 7, 1. 11 f. cf. Num 18, 14. Ez 44, 29), hat hier keinen sittlichen, sondern nur rituellen Wert. Während das Deuteronomium (23, 18 f.) verbietet, Dirnenlohn in den Jahvetempel zu bringen, zeigt unser Ergänzer ein laxeres Gefühl. Freilich soll das einlaufende Geld nicht im Tempelschatz gesammelt werden (לֹא יֵאָצֵר), auch kein Kapital bilden (לֹא יֵחָסֵן cf. Jer 20, 5. Ez 22, 25. Prov 15, 6. 27, 24), sondern an die Bürgerschaft verausgabt werden. Die יוֹשְׁבִים לִפְנֵי יהוה sind nicht Priester oder Leviten, die vor Jahve „stehen" (עמד ψ 134, 1) und „dienen" (שָׁרַת), aber nicht „sitzen", sondern die Ratsherren (cf. ψ 122, 5) Jerusalems, falls nicht die ganze Stadtgemeinde (cf. 33, 14 ff.) gemeint ist (Di-Ki). Das Geld dient also profanen Zwecken innerhalb der heiligen Stadt, nämlich sich satt zu essen (לְשָׂבְעָה 55, 2. 56, 11) und zu kleiden. Zu מְכַסֶּה „Decke" cf. 14, 11. Ez 27, 7; lieber noch läse man מִכְסֶה (Gen 8, 13. Ex 26, 14 u. ö.). Daß עָתִיק „alt" (cf. 28, 9. 1 Chr 4, 22 עַתִּיק. — Prov 8, 18 עָתֶק) auch von „stattlicher" Kleidung gebraucht werde, ist fraglich; lieber faßt man מְכֻסֵּה עָתִיק als Status-constructus-Verbindung auf: „Bekleidung der Alten". Auf welche Weise die Schätze von Tyrus nach Jerusalem fließen, ist nicht gesagt. Der Handel von Tyrus mit Jerusalem war in Nehemias Zeit (Neh 13, 16) und gewiß auch später sehr lebhaft; so mag der Wunsch der Vater des Gedankens sein, daß die Schätze von Tyrus umsonst nach Jerusalem gebracht werden; Deuterojesaia (Jes 49, 22. 60, 6. 9. 11) und Haggai (2, 7 ff.) haben den Gedanken vorbereitet (Di-Ki).

Will man unser Kapitel in den Rahmen der Geschichte einzeichnen, so muß man die drei Stücke, aus denen es sich zusammensetzt (v. 1—4. 12—14. — v. 5—11. — v. 15 ff.) gesondert behandeln. Das Kernstück handelt nicht von Tyrus, sondern von Sidon (v. 1—4. 12—14), das in nahen Beziehungen zu Cypern steht (v. 1. 12), aber vom Propheten mit dem Untergang bedroht wird. Daß es sich um eine Drohung, nicht um einen Rückblick handelt, wird aus der Aufforderung, erst noch zu fliehen (v. 12), wahrscheinlich. In Jesaias Zeit hat nun Eluläus von Sidon (c. 737—701) eine entsprechende Rolle gespielt (Jos. a. 9, 14, 2). Er hat zu Anfang seiner Regierung Cypern an sich gebracht, also die Lage geschaffen, die unser Kapitel voraussetzt; und zuletzt ist er vor Sanherib 701 eben nach Cypern geflohen (Taylorprisma Col II, 34 ff. cf. Winckler, KT^3 S. 43; Luckenbill, AR II § 239. 309. 347), wo er sicheren Boden erwarten mußte. Vielleicht ist unter ihm die Neustadt von Kition (כת) befestigt worden (cf. CAH III, 639). In der Zwischenzeit finden wir Sidon und Tyrus in Tiglatpilesars III. Abhängigkeit (Luckenbill I § 739), und Salampsas, den

man seit Josephus mit Salmanassar V. identifiziert, hat nach dem Tode des Vaters ganz Phönicien von neuem unterworfen (Jos. a. a. O.). Doch unter Sargon (722—705) haben Tyrus und Sidon verschiedene Politik getrieben. Tyrus nämlich fiel von Assur ab, was eine Inschrift Sargons (Luckenbill II § 118) zu bestätigen scheint, während Sidon mit Arka und Alttyrus den Assyrern treu blieb (Jos. a. 9 § 285). Tyrus hielt den assyrischen Angriff fünf Jahre lang aus (§ 287); den Ausgang kennen wir nicht; doch will Sargon Tyrus unterworfen haben. Vielleicht ist Eluläus von Sidon als assyrischer Vasall mit der Herrschaft nicht nur von Sidon, sondern auch von Tyrus betraut worden, da wir ihn unter Sanherib als Herrn von Groß-Sidon, Klein-Sidon, *bît-ziti*, *ṣariptu* (= צרפת), *maḫalliba*, *ušu* [= Tyrus], *akzibi* (= אכזיב), *akku* (= עכו) finden. Er ist dann aber zu Anfang von Sanheribs Regierung abgefallen, was ihm den Thron kostete; sein Gebiet wurde unter Ittobaal tributpflichtig. In diesem Rahmen läßt sich nun Jes 23, 1—4. 12—14 völlig begreifen, und zwar in Sanheribs Zeit, kurz vor der Katastrophe von Eluläus. Es war die Zeit des großen palästinischen Aufstandes, der auch Philistäa und Juda ergriff. Sidon wurde vom Propheten als warnendes Beispiel für Juda hingestellt. Jesaianisch ist auch die Sprache: v. 1. 14 אניות תרשיש (cf. 2, 16.) — v. 1. 14 הילילו (cf. 14, 31). — v. 1. 14 שְׁדַד מעזכם cf. 15, 1. 17, 9. — v. 2 יושבי אי cf. 20, 6. — v. 4 גדלתי · · רוממתי cf. 1, 2. — v. 12 לעלוז cf. 5, 14. 22, 2. — v. 14 מפלה cf. 17, 1. Gewiß kommt an sich auch die Katastrophe von Sidon unter Assarhaddon i. J. 677 in Frage, bei der Abdimilkutti von Sidon gleichfalls nach Cypern geflohen war (Luckenbill, a. O. II § 511 ff.), um später gefangen, enthauptet und durch Baal von Tyrus ersetzt zu werden. Und ebenso wurde Sidon in der Perserzeit durch Artaxerxes III. (348 v. Chr.) grausam zerstört und gezüchtigt. Doch müßte dann die Nötigung, unter Jesaias Zeit hinabzugehen, vorhanden sein, was nicht der Fall ist. Nach Reinigung des Textes darf also das Sidonstück für Jesaia beansprucht und in seine Spätzeit gesetzt werden. — Anders steht es mit dem eingeschalteten Tyrusstück (v. 5—11). Hier ist Tyrus die Kronenträgerin (v. 8 המעטירה), deren Handelsherren das Meer befahren. Hier wird nicht Cypern, sondern Tarsis als wichtigste Kolonie genannt (v. 6. 10), die nun von der Metropole losgerissen wird. Hier sind die Königreiche des Mittelmeers (v. 11) in Mitleidenschaft gezogen. Für die Zeitbestimmung müssen alle diese Punkte in Rechnung gestellt werden. Tyrus scheint nach der Züchtigung Sidons durch Assarhaddon wieder emporgekommen zu sein. Wir sehen es im Kampfe gegen Nebukadnezar, der es dreizehn Jahre belagerte (585—573), aber nicht zu zerstören vermochte, und später im Kampfe gegen Alexander d. Gr. (332), der es durch Anlegung des künstlichen Dammes bezwang. Für die erste Zeitbestimmung scheint die Erwähnung von Tarsis zu sprechen (v. 6. 10). Tarsis war zwar schon im 7. Jahrhundert von den Tyrern an die phocäischen Griechen verloren gegangen (cf. Gen 10, 4. KG$^{2.3}$ S. 486), aber wenn auch nicht mehr Kolonie, so doch Geschäftsfreundin von Tyrus (Ez 27, 25). Es ist dann c. 500 v. Chr. von Karthago zerstört worden (Schulten,

Tartessos S. 45). Nur machen gegen Nebukadnezars Zeit die Königreiche des Mittelmeers bedenklich (v. 11), deren Schicksal Hesekiel als ein friedliches vom tyrischen unterscheidet (Ez 27, 20 ff.). Man muß daher auch die Belagerung von Tyrus durch Alexander mit erwägen. Freilich war damals Tarsis längst den Karthagern zum Opfer gefallen. Aber es wäre nicht unmöglich, daß Tarsis in unserm Stück archaischer Name für das karthagische Machtgebiet im westlichen Mittelmeer ist, so daß 𝔊, wo Karthago für Tarsis eingesetzt ist, sachlich im Rechte sein könnte. Karthago hat trotz seiner frühen Selbständigkeit die Beziehungen zu Tyrus durch jährliche Opfergaben an Melkart aufrecht erhalten (Her 3, 19 cf. CAH IV, 350). In Alexanders Zeit aber konnte angesichts des macedonischen, des persischen, des ägyptischen Reiches von Königreichen im Mittelmeer gut gesprochen werden. Auch war damals 332 das Schicksal von Tyrus für Ägypten entscheidend (v. 5), was für Nebukadnezars Zeit, wo Tyrus soeben von Hophra angegriffen worden war, nicht gleichermaßen gilt. So erscheint mir die Alexanderzeit (332) für das eingeschaltete Tyrusstück (v. 5—11) als wahrscheinliches Datum. — Was schließlich den Anhang betrifft (v. 15 ff.), so ist hier das Tyrusstück als Gedicht (v. 5—11), aber auch die Zerstörung von Tyrus als geschichtliches Ereignis vorausgesetzt. Die Wiedererhebung von Tyrus nach siebzig Jahren trägt zwar im Spruch die Form der Weissagung, ist aber in Wirklichkeit der Anlaß zu unserem Spruch gewesen. Denn ohne einen solchen Grund hätte man keinen Anlaß gehabt, eine Nachblüte von Tyrus zu erwarten. Nun hat Ptolemäus II. Philadelphus den Tyriern i. J. 274 v. Chr. neue Autonomie geschenkt (Schürer, GJV II⁴ 98), womit eine neue Ära von Tyrus begann. Das sind zwar nicht siebzig, sondern nur 58 Jahre nach Alexander (332); indessen ist die Siebzig eine apokalyptische runde Zahl. Wenn Ptolemäus II. der angedeutete „andere König“ (v. 15 l. מלך אַחֵר) ist, der Tyrus seine Autonomie wiedergab, so läßt sich der Anhang aus seiner Zeit gut begreifen. Mit dieser Möglichkeit muß es sein Bewenden haben.

III. Die Apokalypse. c. 24—27.

Die Apokalypse des Jesaiabuches ist „das Finale zu c. 13—23“ (Del). Doch während die Völkerreden alle geographisch begrenzt sind, so daß jede für sich ein Ganzes bildet, verliert sie sich ins Grenzenlose; nicht einzelne Völker, sondern die Welt wird hier gerichtet. Wir müssen also die Apokalypse für sich stellen; erst dann gelangt sie zu voller Wirkung. Doch stammt sie überhaupt nicht von Jesaia, sondern ist ein Einbau in seinem Buche. Die Marmorlinien der jesaianischen Figuren fehlen hier; die Umrisse gleichen vielmehr großen, flüchtigen Schatten, die ins Groteske hinüberspielen, aber freilich von grandioser Wirkung sind. Wohl denkt auch Jesaia in weltgeschichtlichen Formen; doch vollzieht sich bei ihm das Drama der Geschichte in der Handlung scharf ausgeprägter Gestalten, die wir alle mit Händen greifen können; es

gipfelt in der Spannung zwischen Jahve und Assur (c. 10, 5 ff.), mit deren Explosion es zum Ziele kommt. Hier dagegen wird der ganze Erdkreis, die ganze Menschheit vom Weltgericht getroffen, und die nationalen Formen der Geschichte sind zwar nicht gänzlich verschwunden, aber so verflüchtigt, daß sie schwer zu ergreifen sind, was auch den zeitgeschichtlichen Ansatz der Apokalypse erschwert. Etwas vom Jammer der Menschheit, die dem Gericht entgegengeht, faßt uns an; aus dem Gerichte aber soll das Gottesvolk geläutert hervorgehen. Während die Weltmächte untergehen, mögen sie nun in phantastischen Drachengestalten (27, 1) oder in einer Weltstadt (24, 10 ff. 25, 1—5. 26, 5 f. 27, 10 f.) symbolisiert sein, bleibt das Gottesvolk bestehen. Der Kern des Gottesvolkes ist Israel; doch erweitert sich der Begriff gelegentlich auf die Völkerwelt (25, 6—10[a]). Das Weltgericht und die allgemeine Apokatastasis, bei der die nationalen Formen der Geschichte in menschheitliche überzugehen im Begriffe sind, sind nun der vorexilischen Prophetie überhaupt fremd. Auch Hesekiel und Deuterojesaia, obwohl der eine als Vater der Apokalyptik gelten kann und der andre eine Geschichtsbetrachtung mit Weltkönig (Jes 45, 1), Weltreich und Weltreligion entwirft, halten ihre Zukunftsbilder noch durchaus in geschichtlichen und nationalen Formen, und noch mehr ist das bei den Propheten des ersten nachexilischen Jahrhunderts bis auf Ezra der Fall. Erst in den Gerichtsbildern von Joel, Habakuk, Deuterosacharja werden die geschichtlichen Züge immer unsicherer und dunkler, so wie wir es in unsrer Apokalypse wiederfinden. Eine ungefähre Zeitbestimmung kann erst auf Grund der Exegese versucht werden. Neben dem Zeitalter steht die Einheit unsrer Vision in Frage. Seit der Erkenntnis der hebräischen Metrik und ihrer Verwertung in der Quellenforschung ist es immer deutlicher geworden (Du Chey Sievers), daß sich hier metrisch wie sachlich zwei Kreise auseinanderheben, von denen der eine durch den Siebener, der andre durch den Doppeldreier, wenn auch nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich, bezeichnet wird. Zum ersten Kreise gehört c. 24, 1—7. 18[b]—23. 25, 6—10[a]. [10[b] ff.] 26, 7 ff. 27, 1. 12 f. Zum zweiten gehört c. 24, 8—18[a]. 25, 1—5. 26, 1—6. 27, 2 ff.* Im ersten Kreise tritt der Gedanke des Weltgerichts hervor; im zweiten spielt eine Weltstadt, die der Zerstörung entgegengeht, die Hauptrolle. Der erste gipfelt im Gedanken der Todesüberwindung (25, 8) und der Auferstehung (26, 19); der zweite erreicht diese Höhe nicht, sondern ist irdisch und national gebunden. Freilich ist nicht entschieden, ob nun die beiden Kreise in sich jeder eine vollkommene Einheit bilden, worüber bei der Untersuchung im einzelnen zu handeln sein wird; doch vorläufig können wir uns mit dieser Zweiteilung begnügen. Bei der Dunkelheit des Textes empfiehlt es sich aber nicht, den Siebenerkreis gegenüber dem andern, dessen Mittelpunkt die Weltstadt ist, für sich gesondert zu stellen; es muß genügen, den metrischen Zusammenhang der Siebenerstücke im Auge zu behalten, um den sachlichen zum Schluß damit zu vergleichen.

1. Weltdämmerung. c. 24, 1—7.

[1] *Schau, Jahve verheert und verwirrt die Erde und macht ihr Antlitz verstört* [*seinem Herrn,*
Und zersprengt, so darauf wohnen, [2] *und es gleicht der Laie dem Priester, der Knecht*
Die Magd ihrer Frau, dem Verkäufer der Käufer T[a], *der Gläubiger seinem Schuldner.*

[3] *Die Erde wird verheert, der Plünderung Raub, denn Jahve hat's also geredet* T[b].
[4] *Da trauert* T[c] *die Erde,* T[d] *es verfällt die Welt, es verzagen 'die Höhen'* [e] *der Erde.*
[5] *Und die Erde verdirbt unter ihrem Geschlecht; denn sie brachen* T[f] *ewigen Bund.*

[6] *Drum verzehrt ein Fluch das Land, und welche drin wohnen, werden gebüßt.*
Drum erbleichen des Lands Bewohner, es bleibt an Menschen wenig zurück.
[7] *Es trauert der Most, der Weinstock verblüht, es klagen die Fröhlichen all.*

a) del כמלוה כלוה. — b) del את הדבר הזה cf. 𝔊. — c) del נבלה c 𝔊. — d) del אמללה c 𝔊. — e) l ה″ [מרומ]ם עכ. — f) del הפרו....תורת (cf. 𝔊).

Böhl, Vaticinium Jesaiae c. 24—27. — Hilgenfeld in ZWTh 9, 437 ff. — Smend in ZAW 4, 161 ff. — Liebmann in ZAW 22—24. — Sievers, Alttestamentliche Miszellen in SGWB 1904 (Phil.-hist. Klasse S. 151 ff.). — Lohmann in ZAW 37, 1 ff. — Den Stand der Frage hat am deutlichsten Lohmann bezeichnet; seine eigene Untersuchung beschränkt sich auf „die selbständigen lyrischen Abschnitte", deren er eine große Zahl findet. Das erste Stück ist nicht mit v. 6 (Sievers, Sellin, Buhl, Lohmann), sondern mit v. 7 abzugrenzen; denn wir haben in v. 1—7 drei Tristichen zu je drei Siebenern. — v. 1 f. Das im Jesaiabuche beliebte הִנֵּה (Del) zur Einführung einer Vision versetzt uns sofort in die Schrecken der Endzeit. Jahve ist ihr Urheber, die ganze Erde (הָאָרֶץ) ihr Gebiet; denn v. 4 תֵּבֵל (‖ הָאָרֶץ) ist niemals nur das israelitische Land. Mit √בקק und √בלק sind verheerende Wirkungen gemeint; בקק a. *baqqa* „spalten" (cf. Hos 10, 1) bedeutet hier schwerlich „plündern" (Nah 2, 3. Jer 51, 2), wozu das Subjekt nicht paßt, oder „ausleeren (Ew Del), wozu das Objekt nicht paßt, sondern „zerschlagen", „verwüsten"; בלק a. *balaqa* „aufreißen" ist wesentlich synonym damit; עָוָה „verkrümmen" deutet auf Entstellung der Erdoberfläche durch Erdbeben. Von menschlichen Feinden ist nicht die Rede, sondern von Jahves Gericht, das sich in Naturereignissen ankündigt. Durch das Erdbeben scheucht Jahve die Bewohner, unter denen man sich neben den Menschen auch die Tiere mit vorstellen kann, entsetzt auseinander (הֻפָּיץ). In den folgenden Gleichungspaaren hat die Gleichungspartikel *kă* überall den vollen Vokal behalten, auch in *kag-g'birtâh*, worin kein Artikel enthalten ist, sondern in גּ ein *Dageš dirimens* vorliegt (cf. G.-K.[28] § 20[h]). Bezeichnend ist, daß nicht König und Volk, sondern Priester und „Laie" verglichen werden, jedenfalls weil der Prophet in einem Priesterstaate lebt. In בַּמְּלֻוֶה בַּלֹּוֶה (cf. Dt 28, 12. Prov 22, 7), dem „Entleiher und Leiher", liegt wohl eine Variante zum folgenden Gliede vor, die aus metrischen Gründen auszuscheiden ist (Sie Bhl). In נשׂא a. *nasa'a* „stunden" und נשׁה, was die Masoreten allein gelten lassen (Bhl), liegt wie in קרא : קרה dieselbe Wurzel vor; und diese scheint mir mit √נשׁי „vergessen" identisch zu sein, so daß der Creditor (הַנֹּשֶׁה) gegenüber dem Debitor (אֲשֶׁר

נשא בו) die Schuld „vergißt“ (cf. Jer 15, 10. Dt 24, 11). Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner deuten auf Geldwirtschaft gegenüber der althebräischen Naturalwirtschaft; doch alle Stände und Unterschiede heben sich angesichts des allgemeinen Schreckens auf. — v. 3. Die Verheerung (*Niph.* הבוק LXX *φθαρῆναι*) und Ausplünderung (*Niph.* הבוז 𝔊 *προνομευθῆναι*), wobei בוק und בוז Nebenformen zu בקק (v. 1) und בוז sind und die Neigung zum Stabreim wie sonst häufig bei unserm Propheten erkennbar ist, erfolgt gewiß nicht durch ein feindliches Heer, sondern durch die Anarchie, in der jeder zum Feinde des Nächsten wird, worin sich Jahves Gerichtsspruch erfüllt (כי יהוה דבר cf. 1, 20. 21, 17. 22, 25. 25, 8). Das metrisch überzählige את הדבר הזה, das 𝔊 *ἐλάλησεν ταῦτα* nicht gelesen hat, ist mit Sievers zu streichen. — v. 4. Auch hier ist mit 𝔊 das erste נָבְלָה sowie אָמְלָלָה als metrisch überzählig zu entfernen, so daß nur drei Verba, אָבַל „trauern“, נָבַל „verfallen“, אָמְלַל „verwelken“, „verzagen“ übrig bleiben. In v. 4ᵇ erwartet man nur drei Hebungen, was in 𝔐 vorliegt. Doch מְרוֹם עַם הָאָרֶץ „die Höhe des Volks der Erde“ ist unklar, und nach אמללו erwartet man ein pluralisches Subjekt. So ist jedenfalls מרומים „die Höhen“ 𝔊 nach *τὰ ὑψηλά* zu lesen, was aber nicht vom Rang (Koh 10, 6), sondern vom Raum (Prov 8, 2 cf. v. 18. 33, 5. 57, 15. Jer 17, 12. 𝔓 92, 9 u. ö.) zu verstehen ist. Da 𝔊 kein עם gelesen hat (Liebm) und weder עַם noch עִם (Ma Gu) sehr passend ist, könnte in עם ein טַל stecken, wofür aber einfacher מְרוֹמֵי הארץ zu lesen ist (Oort). Gemeint sind mit מרומים schwerlich die Berggipfel, sondern die Lufträume über der Erde. — v. 5. Der Grund des Unheils ist die Schuld der Erdbewohner, also besonders der Menschen; unter ihr ist die Erde selbst ruchlos (חֲנֻפָּה cf. 10, 5) geworden, so daß ihr Gericht gerecht ist. In v. 5ᵇ ist der Text überfüllt. „Sie haben Weisungen (תּוֹרֹת; 𝔊 *τὸν νόμον*) übergangen, haben Gesetz übertreten, haben Ewigkeitsbund gebrochen.“ Wahrscheinlich ist חלפו חק als Variante von עברו תורת auszuscheiden; חלף (‖ עבר) heißt freilich sonst nirgends „übertreten“, sondern „vorüberfahren“, wurde aber in Parallele zu עברו תורת mit dem Objekt חק ausgestattet. Dann bleiben die Sätze עָבְרוּ תוֹרֹת und הֵפֵרוּ בְרִית ע" übrig, die aus metrischen Gründen wieder als Varianten anzusprechen sind, von denen der ersten mit unbestimmtem תורת (1? תורת יהוה) die zweite vorzuziehen ist, obwohl הפרו in 𝔊 fehlt. Die בְּרִית עוֹלָם ist der Noahbund (Gen 9, 9. 12 ff. 16 Vitr Del Di al.), nicht als „Bund der Vorzeit“ (gg Eichr Kg), sondern als „ewiger Bund“, der von Gott für alle Menschen, nicht nur für Israel, gestiftet ist und die Heiligkeit des Lebens zum Inhalt hat (9, 6). Dieser Bund ist durch die Gewalttat der Menschen gebrochen (cf. Gen 6, 11), weshalb jetzt das Ende der Welt bevorsteht. — v. 6. Wegen der Verschuldung trifft Gottes Fluch das Land (cf. Dt 27, 11 ff. 28, 15 ff. Sach 5, 1 ff.), wobei ארץ gegenüber v. 1—5 artikellos steht; die Bewohner (יוֹשְׁבֵי בָהּ cf. G.K.[28] § 130ᵃ) müssen ihre Schuld „büßen“ (אָשַׁם cf. Hos 10, 2. 14, 1. Jer 2, 3. Jo 1, 18); „sündigen“ heißt אשם nicht (gg 𝔊 *ὅτι ἥμαρτο*[*σα*]*ν*). Das folgende חרו pflegt von חרר „heiß, versengt sein“ abgeleitet zu werden (Hi 30, 30), was nicht gut paßt, so daß man eher

an חָוַר „weiß, blaß sein“ zu denken hat. Die Konsecutio in v. 6ª (וַיֹּאשְׁמוּ) und v. 6ᵇ (וְנִשְׁאֲרוּ 𝔊 καὶ καταλειφθήσονται) nach gleichlautendem Anfang ist auffallend; vielleicht ist angesichts der folgenden Asyndeta (v. 7ᵇ ff.) נִשְׁאַר statt ונשאר zu lesen. In אנוש מוער soll מוֹעֵר, das für מַצָּעַר nur im Jesaiabuche vorkommt (10, 25. 16, 14. 29, 17), nach dem Accent nicht Genitiv, sondern Prädicat sein. — v. 7 ist nach Jo 1, 10. 12. 18 gebildet (Di). Die Schilderung geht von den Menschen auf die Weinkultur, wobei der Wein als Freudentrunk verschwindet, da schon Most (תִּירוֹשׁ) und Weinstock (גֶּפֶן) versagen und verwelken, so daß alle Fröhlichen seufzen müssen. Man kann fragen, ob v. 7 gleich ursprünglich mit v. 1—6 ist und nicht eine Überleitung zum folgenden Gedicht (v. 8 ff.) bringen soll, wo gleichfalls die Asyndeta häufig sind (Lohmann, a. O. S. 22) und der Wein hervortritt.

2. Die verödete Stadt. c. 24, 8—18ª.

8 *Es ruht die Freude der Pauken,*	*es schwand der Fröhlichen Lärm.*
Es ruht die Freude der Zither,	*ᶜ11ᵇβ die Freude des Lands ward verbannt'ª.*
9 *Nicht trinkt man Wein beim Liede,*	*der Meth seinen Zechern schmeckt bitter.*
10 *Die Stadt der Öde zerbrach,*	*jedes Haus verschlossen dem Eintritt.*
11ᵃᵇᵅ *Geschrei um Wein auf den Straßen,*	*alle Freude ist verdämmert* ᵀª.
12 *Wüstenei man ließ in der Stadt,*	*mit Verwüstung schlägt man das Tor.*

13 *Denn also steht's inmitten der Erde unter den Völkern*
Wie beim Olivenschlag, beim Nachlese'sammeln'ᵇ, wenn die Ernte vorbei:
14 *Sie heben auf ihre Stimme, sie jubeln ob Jahves Pracht:*

„'O jauchzet'ᶜ im Westen, 15 *'frohlockt'ᵈ 'auf den Inseln'ᵉ, rühmet Jahve.*
Auf den Inseln des Meers 'hochgelobt'ᶠ ist Jahves Name, des Gottes von Israel.
16 *Vom Rande der Erde vernahmen wir Lieder: dem Gerechten blüht Wonne!“*

Und ich sprach: Mein Geheimnis, mein	*„Weh 'den Treulosen'ᵍ, Treue die*
17 *Grauen und Grube und Garn [Geheimnis!*	*über dich, du Erdbewohner. [brachenᵀʰ.*
18 *Wer da flieht vor der Stimme des Grauens,*	*der fällt in die Grube,*
Und wer entgeht dem Innern der Grube,	*wird gefangen im Garn.“*

a) v. 11ᵇβ post v. 8. — b) l בְּעוֹלֵל עוללת. — c) l צַהֲלוּ. — d) l prb עָלְזוּ pr על כן. — e) l בָּאִיִּים pr באורים. — f) ins מְהֻלָּל ante שם יהיה. — g) l c 𝔊 אוֹר לַבֹּגְדִים. — h) v. 16ᵇβ del.

Lohmann, a. O. S. 22 ff. — Dies Gedicht ist in Doppeldreiern abgefaßt (Sie), die bisweilen in Sechser aufgelöst sind (v. 13—16), im Schlußvers (v. 18ª) katalaktisch als Fünfer auftreten. Auch hier liegen Tristicha, nunmehr aus Doppeldreiern, vor; nur zum Schluß (v. 16ᵃᵝᵇ—18), wo der Text schwierig ist, sind Distichen anzunehmen. Ein näherer Zusammenhang mit v. 1—7 fehlt; doch könnte v. 6 f. als Übergangsstrophe geschaffen sein (cf. Lohmann, a. O. S. 24 zu v. 7ª). — v. 8 f. Hinter v. 8 ist v. 11ᵇβ einzuschieben, ein jetzt isolierter Vers. Die erste Strophe bringt in asyndetischen Sätzen (Lohm) den Abbruch aller Freudenlaute, die beim Untergang der Weltstadt verstummt sind.

Wie c. 14, 4b (אֵיךְ שָׁבַת), beginnt auch hier das Klagelied mit wiederholtem שָׁבַת, das den Abbruch des alltäglichen Lärms bezeichnet. Kastagnetten (תֻּפִּים) und Zither (כִּנּוֹר) sind die althebräischen Begleiter des Gesangs (5, 12. Gen 31, 27. Ex 15, 20. 1 Sam 10, 5), mit שְׁאוֹן עַלִּיזִים ist auf lauten Freudenlärm gedeutet, der nun vorbei ist. In v. 11bβ, hinter v. 8 einzusetzen, ist mit הארץ nicht die Erde, sondern das Land der verödeten Stadt gemeint. — v. 9. Wein und Gesang gehören zusammen; שֵׁכָר (5, 11. 22) als Fruchtwein oder Gerstensaft (cf. יַיִן) steht in regelmäßiger Parallele dazu. — v. 10 ff. Hinter der Wirkung tritt nun die Ursache in der Zerstörung einer Stadt hervor, die als קִרְיַת תֹּהוּ „Stadt der Öde“ nicht wegen ihres Schicksals, das ja mit נְשַׁבְּרָה ausgedrückt ist, sondern wegen ihres Inhalts (Persius 1, 5 *turbida Roma* Del) bezeichnet wird, der hohl und wüst ist. Lohmann 26 denkt an Doppelsinn, ja findet in תֹּהוּ auch den Götzendienst (cf. Di) angedeutet. Dieser Stadt begegnen wir als dem Mittelpunkt des ganzen Cyclus von Gedichten, die in die Siebenerstücke eingesetzt sind (25, 1—5. 26, 1—7. 27, 10 f.), ihr Schicksal muß also Epoche gemacht haben. Weil ihre Mauern zerstört sind (נשברה), darum haben sich die Bewohner vor den Eindringlingen in den Häusern verrammelt (סָגַר כָּל־בַּיִת), um den Zugang zu sperren (מָבוֹא). Die Häuser sind also noch bewohnt (Ges Brd Du Di), schwerlich leer und nur infolge der Trümmer (Hi Del Or) unzugänglich. — v. 11. Die צְוָחָה (Jer 14, 2. 46, 12. ψ 144, 14) ist das Wehgeschrei um den Wein (v. 9), der verwüstet ist, so daß die Stadt Weinberge gehabt hat (cf. Am 5, 16 ff. Hos 9, 1 ff.). Die חוצות sind freie Plätze, hier außerhalb der Stadt (Prov 8, 26. Hi 5, 10 Di); die Freude „verdämmert“, indem sie dem Abend naht (עֶרְבָה); die Conjektur עֻבְרָה (LXX *πέπανται* Houb u. a.) ist unnötig (Bhl). — v. 12. Zu 3. *s. masc.* נשאר — die Punktierung נְשְׁאָר als Particip ist unzulässig — vor femininischem Subjekt (שַׁעַר) cf. Müller, Schulgrammatik § 505; doch kann שַׁעַר auch Objekt zu נִשְׁאַר sein (cf. Gen 21, 5b u. ö.). Dies zweite ist vorzuziehen, da auch in v. 12b יֻכַּת (3. *s. impf. Qal pass.* oder *Hophʿal*) das Subjekt ungenannt ist, wo שַׁעַר (*f.*) Objekt und שְׁאִיָּה „mit Verwüstung“ nähere Bestimmung ist. Im *Hophʿal* יֻכַּת birgt sich vielleicht ein *Qal* (Di). Ob die Eroberung der Stadt in der Vergangenheit liegt oder ein Zukunftsbild ist, ist noch dunkel. — v. 13. 14ab haben wir Sechser. Hier ist der Ausblick auf die Zukunft deutlich (יִהְיֶה). Die Zerstörung der Stadt wirkt in der Völkerwelt nach, wobei הָאָרֶץ neben הָעַמִּים auf die ganze Erde geht. Die Erntezeit der Völkerwelt, zu der sie abgeerntet wird — בָּצִיר ist die „Weinernte“ gegenüber קָצִיר, der „Kornernte“ —, ist ihr Gerichtstag (cf. 63, 1 ff.). Die Nachlese bezieht sich dann auf den übrig bleibenden Rest (17, 6. Jer 6, 9. Mi 7, 1), der dem Gerichte entrinnt. Neben dem Abschlagen (נֹקֶף) der Oliven als Zeitbestimmung erwartet man im zweiten Bilde כְּעוֹלֵל עוללות (Jer 6, 9) „wie beim Nachsammeln der Beeren“; auch metrisch empfiehlt sich der Einsatz von עולל[כ] vor עוללות. — v. 14. Wenn in der Völkerwelt große Ernte gehalten ist (כָּלָה cf. 10, 25. 16, 4. 21, 16), dann bleibt eine Nachlese der *ἐκλεκτοί* (Mc 13, 20. 22. 27) als geretteter Rest (cf. 7, 3) übrig, auf den הֵמָּה (cf. 𝔊 *οἱ δὲ καταλειφθέντες*

ἐπὶ τῆς γῆς) zu beziehen ist (Del Buhl); denn המה sind nicht die Juden Palästinas (gg Di). Man fragt sich, ob es Juden der Diaspora oder Heiden sind (cf. Gr), die Jahve, den אלהי ישראל, erkannt haben; da von der Bekehrung der Heiden nicht ausdrücklich die Rede ist, denkt man lieber an die jüdische Diaspora. Diese Geretteten stimmen einen Jubelgesang an. Das Atnach (יָרֹנּוּ) empfiehlt auch in v. 14ª$^{\alpha}$ Sechser mit zwei Cäsuren; doch besser liest man Doppeldreier mit קולם beim ersten, יָרֹנּוּ beim zweiten Gliede. Der גְּאוֹן יהוה (2, 10. 19. 21. Ex 15, 7) ist Jahves Hoheit, die sich im Sturz der Weltstadt auf Erden offenbart und von den Erwählten gepriesen wird. — v. 14ᵇ$^{\beta}$. Nach Verbindung von יָרֹנּוּ mit בִּגְאוֹן יהוה ist v. 14ᵇ$^{\beta}$ צָהֲלוּ מִיָּם mit v. 15ª zu einem Sechser zu verbinden (cf. Kittel in BH). Und zwar scheint das folgende Tristichon (v. 14ᵇ$^{\beta}$. 15ª. — v. 15ᵇ. — v. 16ª$^{\alpha}$ bis צבי לצדיק) der Inhalt des Gesanges zu sein, den die Geretteten (v. 14ª המה) anstimmen. Aber was bedeutet er? — v. 15. „Sie jauchzten im Westen; drum in den Lichtgegenden preiset Jahve“ — ist recht unklar. Das perfektische צָהֲלוּ (cf. 12, 6) = 𝔖 ἤχησαν nach den Imperfekten (v. 14ª) und vor dem Imperativ (v. 15ª), verteidigt noch von Di Du Kg, wird von 𝔊 ταραχθήσεται τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης (= מֵי יָם) durch Imperfektum (יִצְהֲלוּ) ersetzt, ist aber wegen כַּבְּדוּ besser imperativisch (= צַהֲלוּ) zu lesen (Sie Bu). Das עַל כֵּן verliert dann freilich seinen logischen Stützpunkt, der aber auch in צַהֲלוּ sehr schwach ist. So kann man עִלְּזוּ „Frohlocket“ (‖ צַהֲלוּ u. כַּבְּדוּ) für עלכן vermuten. Auch בארים ist dunkel; denn אוֹרִים (ψ 136, 7) sind Sterne, was nicht paßt, aber nicht Lichtgegenden (Ew Del Di Du), so daß man nicht im Gegensatz zum Westen (מִיָּם) an den Osten (Schelling Del Sm Bu) denken kann. Eher käme talm. אוּרְיָא „Westgegend“ (Del 289 A. 1) in Betracht; weniger בְּאֵרַיִּם „Beiruter“ (Perles, Analekten 1922 S. 56). Das Einfachste ist, בָּאִיִּים „auf den Inseln“ (cf. v. 15ᵇ אִיֵּי הַיָּם) zu lesen (Lowth Mich u. a.), also überall an den Westen zu denken, wo die große Stadt demnach zu suchen ist. Im Westen, wo ihr Sturz erfolgt, sollen die Juden der Diaspora Jahve preisen (כבדו יהוה). Auf den westlichen Inseln (בָּאִיִּים) soll durch sie aber auch bei den Heiden der Name Jahves, des Gottes von Israel, berühmt werden (Mal 1, 11), wobei man מְהֻלָּל nach 𝔊 ἔνδοξον ἔσται als Prädikat einzusetzen hat. — v. 16. Im Westen ist also auch der Rand der Erde (כְּנַף הָאָרֶץ) zu suchen, von wo dem Propheten Lieder entgegenschallen. Da צְבִי „Zierde“, „Schmuck“, „Herrlichkeit“, nicht „Sieg“ (Du) bedeutet (4, 2. 28, 1. 4. 5), bei Daniel gern auf Zion (11, 45) und das Gottesland (11, 16. 41) angewandt, so kann צבי nicht gut Apposition zu זמירות „Lieder“ (25, 5. 2 Sam 23, 1. ψ 119, 154. Hi 35, 10) sein. Vielmehr wird mit צבי לצדיק der Inhalt der Lieder bezeichnet sein, sofern dem Gerechten Ehre und Freude blüht. Der Gerechte (= צַדִּיק) kommt im Cyclus der Stadtgedichte öfter vor (26, 2. 7); gemeint ist nach 26, 2 das fromme Gottesvolk, dem die Erlösung naht (cf. Hab 2, 4 Del). — v. 16ª$^{\alpha\beta}$ᵇ ist dunkel. 𝔊 καὶ ἐροῦσιν· οὐαὶ τοῖς ἀθετοῦσιν· οἱ ἀθετοῦντες τὸν νόμον liest וְאָמְרוּ אוֹי לַבֹּגְדִים בגדי בָתּוֹרָה, hat also רָזִי לִי רָזִי לִי und v. 16ᵇ$^{\beta}$ nicht gelesen; Theodotion (𝔖) hat καὶ ἐρεῖ (= α′)

und *τὸ μυστήριόν μου ἐμοί, τὸ μυστήριόν μου ἐμοί* (= σ'); 𝔖 *d'âmar râz lj râz lj 'ôj lî*. Zunächst ist die Frage, ob der Prophet (𝔐 וְאֹמַר) oder der Gerechte (σ' ϑ' 𝔖) Subjekt ist. Da der Gerechte weder an einem Geheimnis (*râzâ*) noch an Auszehrung (*r°zî*) leidet, auch als Sprecher von v. 17 f. schwerlich in Betracht kommt, empfiehlt sich 𝔐, wonach der Prophet sein Schlußwort auf Grund der Stadtkatastrophe bringt. Der Ausruf רָזִי־לִי רָזִי־לִי kann dann aber kein Schreckensruf sein, was mit רָזִי „Auszehrung" (cf. 17, 4. 10, 16) der Fall wäre (gg Ew Del Di Du Kg), da man keinen Grund zu solcher Klage einsieht; auch heißt „Auszehrung" sonst nicht רזי, sondern רזון; und schließlich ist Auszehrung kein Bild der Angst. Die Punktierung *râzî* in 𝔐 sowie bei 𝔗 𝔖 σ' ϑ' deutet auf das aramäisch-persische Lehnwort *râz*[*â*] „Geheimnis" (Dn 2, 29 ff.), das auch guten Sinn gibt. Das prophetische Geheimnis scheint sich in den Ereignissen der letzten Zeit offenbaren zu wollen. Für אוי לִי ist, da zum Wehe für den Propheten kein Grund ist, nach 𝔊 [בגדים] אוי לַ zu lesen, wenn man nicht ein גָּלוּי als Prädikat zu *râz* darin vermuten will [= mein Geheimnis wird mir offenbart]. Im ersten Falle entsteht ein Doppeldreier, wie die Übersetzung angibt, wobei בָּגְדוּ als Relativsatz zu fassen ist; dann ist v. 16$^{b\beta}$ mit 𝔊 als Variante zu entfernen. Im zweiten Falle wäre der erste Dreier וְאֹמַר רָזִי לִי גָּלוּי, so daß ein רזי לי zu streichen ist; der zweite wäre dann in v. 16$^{b\beta}$ zu suchen, wozu v. 16$^{b\alpha}$ Variante wäre. Der Gedanke in v. 16$^{b\beta}$ ist dann konzessiv: „Und ich sprach: Mein Geheimnis wird offenbar, auch wenn Treulose in Treulosigkeit (בֶּגֶד) treulos handelten"; denn auch ihr Geschick erfüllt sich (v. 17 f.). — v. 17. Dieser Doppeldreier bildet mit dem in v. 16$^{a\beta b}$ ein Tetrastich. Die Treulosen, bei denen man an Brecher des ewigen Gottesbundes (v. 5) in der Heidenwelt denken kann, sind die Masse der Erdbewohner (יוֹשֵׁב הָאָרֶץ), denen die letzte Drohung gilt, nicht die Gerichtsbringer (Bhl). Sie stehen dem צַדִּיק gegenüber (Jer 12, 1 Sm gg Bhl); während er gerettet wird, gehen sie verloren. „Grauen (פַּחַד), Grube (פַּחַת) und Garn (פַּח)" sind eine Alliteration, wie sie unser Apokalyptiker liebt. Die Trias scheint sprichwörtlich zu sein; denn Jer 48, 43 f. (cf. Thr 3, 47) findet sich v. 17 f. mit geringen Varianten wieder, ohne daß man gegenseitige Abhängigkeit sicherstellen kann. — v. 18. Die Schlußstrophe ist ein wirksamer Doppelfünfer, dessen Text besser ist als Jer 48, 44, wo מפני für מקול steht und wo תוך zum Schaden des Fünfers fehlt. Der Schrecken (פַּחַד) kann von Verfolgern kommen, vor denen der Flüchtige in eine Wildgrube (פַּחַת) stürzt, um nach scheinbar gelungener Rettung sich in einem Sprengel (פַּח 8, 14) zu verfangen (cf. 14, 29. Am 5, 19). Wenn sich Menschen im Sprengel fangen können, ist er keine einfache Springrute, sondern ein Fangnetz. So steht der Fall der Gottlosen dem Heil der Gerechten als Endschicksal gegenüber, das mit dem Sturz der Weltstadt ins Rollen kommt. An Jerusalem (Du Ma) oder Tyrus (Hilgenfeld) oder Moabs Hauptstadt (Sm) oder Babel (Ew Di Del) ist nicht zu denken, da die Stadt fern im Westen gelegen ist. Lohmann, a. O. 22 ff. grenzt v. 7—12 gegen das Folgende ab, was sich für v. 13—16$^{a\alpha}$ nicht empfiehlt, für v. 16$^{a\beta b}$—18 aber

wegen der Dunkelheit von v. 16 erwägenswert ist, obwohl dem Gerechten der Gottlose wie in den Psalmen ganz wirkungsvoll gegenübersteht.

3. Das Weltgericht. c. 24, 18b—23.

18b *Denn 'des Himmels'a Fenster öffnen sich droben, es zittern die Gründe der Erde.*
19 *'Im Krachen'b erkracht* T c*, im Beben erbebt* T c*, im Schwanken schwanket die Erde.*
20 *Im Taumel taumelt die Erde wie berauscht, geschüttelt wie nächtlich Gezelt;*

Ihre Schuld belastet sie schwer, daß sie fällt und sich nicht zu erheben vermag.
21 *Und selbiges Tags heimsucht Jahve in der Höhe das Heer der Höhe*
Und auf Erden der Erden Könige ja, 22 *die werden zuhauf gebracht*

'Und gebunden'd fürs Verließ und verschlossen zum Verschluß, heimgesucht nach der Fülle der Tage.
23 *Und der Mond verbleicht, und die Sonne verzagt; denn Jahve der Heere ward König*
Auf Zions Berg, in Jerusalems Stadt, und 'sein'e Ruhm seinen Alten erscheint.

a) ins השמים c Siev Bhl. — b) l רַעַשׁ. — c) del הארץ et ארץ mt causa c Siev Buhl. — d) l וְאָסְרוּ. — e) l prb כבודו.

Das Anfangsgedicht (v. 1—7) setzt sich hier fort, wie schon die in Tristichen geordneten Siebener beweisen. Wir kommen nach dem Auftakt (v. 1 ff.) zur Peripetie des Gerichts, der der selige Abschluß folgt (25, 6—8). Der Prophet erweist auch hier ungewöhnliche dichterische Kraft und Größe der Anschauung. — v. 18b. Der Satz (כִּי) schließt nicht an v. 18a, sondern an v. 7 an. Die Angst der Kreatur vor dem jüngsten Gericht ist gerechtfertigt angesichts der Sintflut, die wieder aus den Himmelsfenstern (cf. Gen 7, 11. 8, 2a P) herniederstürzt, nur daß nicht wie in der Genesis die unterirdischen Fluten genannt werden, sondern die irdische Katastrophe durch ein gewaltiges Erdbeben bezeichnet ist. Die מוֹסְדֵי אֶרֶץ, die Fundamente der Erde (Mi 6, 2. ψ 18, 16. Prov 8, 29 u. ö.), ruhen in der Meerestiefe und erzittern, weil die Tiefe in Unruhe gerät. — v. 19. Metrisch sind הָאָרֶץ und das erste ארץ störend und zu tilgen (Siev Bhl); רעה ist irrtümlich aus *Inf. abs.* רַעַ verschrieben, das statt רָעֹעַ wie פּוֹר statt פָּרוֹר nach Analogie der *Verba* ע״ע des Rhythmus wegen gebildet ist. Zu den Qalformen der absoluten Infinitive vor abgeleiteten Stammformen des Verbum finitum cf. G.K.28 § 113w. Das Krachen, Beben, Schwanken der Erde ist prächtig geschildert. — v. 20a. Die Erde pendelt wie berauscht und scheint im Sturmwind zu flattern wie eine schwanke Nachthütte (c. 1, 8 מְלוּנָה). Man muß sich die Erde, Land und Meer eingeschlossen, aus ihren Angeln geworfen, im freien Raum (Hi 26, 7 עַל בְּלִימָה) hin und her geschleudert denken. — v. 20b ist kein Siebener, sondern ein Sechser, so daß man ein הארץ, vielleicht aus v. 19a, hinter ונפלה wird einschalten müssen. v. 20bβ ist nach Am 5, 2 gebildet. Wie v. 5, so folgt auch hier der Katastrophe der Grund, der im „Verbrechen“ (פִּשְׁעָהּ) liegt, das die Erde schwer belastet. Man würde übrigens v. 20b strophisch lieber mit v. 20a als mit v. 21 verbinden. Doch müßte man dann in v. 18b ff. Distichen statt Tristichen annehmen, womit v. 23bβγ überzählig würde. Diese Abänderung erscheint mir zu gewagt, da v. 23bβγ die notwendige Über-

leitung zu 25, 6—10[a]) bringt. — v. 21. Warum Sievers und Buhl in v. 21 ff. metrische Ausscheidungen, zum Teil nach 𝔊, vornehmen, ist nicht einzusehen, da wir ganz glatte Siebener haben. Weil die Erde verschuldet ist, folgt ihre Heimsuchung im Gericht. Dies erstreckt sich aber besonders auf die verantwortlichen Mächte himmlischen und irdischen Ursprungs, wobei das Heer der Höhe mit zum Raumgebiet der Erde gerechnet wird. Der צְבָא הַמָּרוֹם (cf. 33, 5. 57, 15) erinnert an den יהוה צבא (Jos 5, 13 f.), der von Fürsten geleitet wird, dessen Oberherr יהוה צבאות ist (6, 3). Ob an Engel (1 Reg 22, 19 cf. Hi 1, 6. 2, 1. 38, 7) oder an Sterne (Jud 5, 21. Hi 38, 7) zu denken ist, diese Alternative ist vielleicht gar nicht zu stellen (cf. Neh 9, 6), da die Sterne als lebendige Wesen aufgefaßt wurden (Hi 31, 26. Seph 1, 5). Da das Himmelsheer aber mit der irdischen Welt gerichtet wird, so muß es in Schicksalsgemeinschaft mit ihm stehen. Das erklärt sich so, daß Engelfürsten als Schutzmächte der Völker fungieren (Dn 10, 13. 20 f.). Sie haben ihre Aufgabe, die Völker das ewige Gottesrecht zu lehren, schlecht erfüllt (cf. ψ 82, 1 ff.), so daß sie, die im Psalm (ψ 82, 6) als אֱלֹהִים und בְּנֵי עֶלְיוֹן bezeichnet werden, wie Menschen sterben müssen. Ihre Schuld mag sich darin vollenden, daß sie sich anbeten lassen, wovon die Juden in Babylonien einen lebendigen Eindruck bekamen. Die spätjüdische Engellehre hat mannigfache Wurzeln, die im althebräischen Volksglauben (Gen 6, 1 ff. J. 28, 11 f. 32, 1 ff. E. 1 Reg 22, 19. Hi 1, 6. 2, 1), in den babylonischen Sterngöttern (2 Reg 23, 5. Dt 4, 19. Jer 8, 2. 44, 17 ff.), in der persischen Angelologie liegen. Das Henochbuch ist eine Fundgrube von Engelnamen, deren Träger zum Teil Thronengel, zum Teil gefallene Engel (Hen 1—5) sind. Diesem Anschauungskreise nähert sich unsre Apokalypse. Neben dem Himmelsheer werden die Könige der Erde im Endgericht heimgesucht. Sie sind die irdischen Häupter der Völker, für sie verantwortlich wie die Hirten für die Schafe (Ez 34). Hier sind nicht israelitische Könige gemeint, die es im jüdischen Priesterstaate (v. 2) nicht mehr gab, sondern die Großkönige der Ptolemäer, Seleuciden, Macedonier, denen wiederum Selbstvergötterung eigentümlich war. Die irdischen Könige (v. 21[b]) auszuscheiden (Sie Bhl), ist metrisch und sachlich ganz unbegründet; auch Jer 46, 25 ist von den ägyptischen Göttern und Königen die Rede (Bhl). Auch 𝔊, wo והיה ביום ההוא, במרום und על האדמה fehlt, bringt keinen besseren Text. — v. 22. In וְאֻסְפּוּ אֲסֻפָּה steckt das Ende des v. 21[b] beginnenden Siebeners. Für אֲסֻפָּה ein אֹסֶף (32, 10. 33, 4) zu lesen, das ה abzutrennen und als Artikel zu אסיר zu ziehen (JD Mich), dazu gibt אספה als *ἅπαξ λεγόμενον* keinen Grund. Dagegen ist das isolierte אסיר in וְאָסְרוּ || וְסֻגְּרוּ zu ändern; 𝔊 hat *καὶ συνάξουσιν* || *καὶ ἀποκλείσουσιν*. Sie wurden dem Loch (בּוֹר cf. Gen 41, 17. Ex 12, 29. Jer 37, 16) und Verließ übergeben (עַל cf. 2 Reg 4, 4. Hi 6, 16. Nah 3, 12 Di). In v. 22[b] ist die Frage, ob an gnädige (Orig Clv Ew Di Del) oder strafende Heimsuchung (Raschi Vitr Brd Du Bhl) gedacht ist, wobei die Origenisten an die *ἀποκατάστασις* dachten. Doch liegt dieser erste Gedanke dem Zusammenhang ganz ferne (Bhl), so daß strafende Heimsuchung gemeint ist. Ist diese nun wegen מֵרֹב יָמִים von der ersten (v. 21)

zu unterscheiden? Das ist wegen der offenbaren Endgiltigkeit des ersten Gerichts (v. 21) kaum anzunehmen, so daß in יִפְקֹד (v. 21) und in יִפָּקְדוּ (v. 22b) derselbe Akt gemeint ist. „Nach der Fülle der Tage“ ist dann im Sinne von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (2, 2. Gen 49, 1. Num 24, 14 u. ö.) zu fassen, wie auch Ez 38, 8 בְּאַחֲרִית שָׁנִים und יָמִים רַבִּים parallel stehen, so daß man nicht רֹב יָמִים statt מֹרֶב (Liebm Bhl) zu lesen hat; denn mit dem jüngsten Gericht hört die irdische Zeitordnung auf. — v. 23. Vom Heer der Höhe (v. 21) werden hier Sonne (חַמָּה „das Heiße“ cf. 30, 26. Ct 6, 10) und Mond (לְבָנָה „das Weiße“ cf. 30, 26. Ct 6, 10) unterschieden; beide werden beschämt und entehrt, indem sie wohl ihren Schein verlieren (Jo 3, 4); sie sind nicht mehr die Herrschergestirne von Tag und Nacht (Gen 1, 14ff.); denn Jahve Zebaot allein ist König geworden. Seine Thronbesteigung als Weltherrscher wird im jüngsten Gericht offenbar (cf. Dn 7, 9f.). Ihr Vorspiel hat sie in seiner Weltherrschaft im Weltreich des Cyrus (52, 7 cf. ψ 47, 9. 93, 1. 96, 10. 97, 1. 99, 1), das dem Reiche Marduks von Babel ein Ende gemacht hat (cf. Caspari in Chri Wi 4, 23ff.; Hempel, Gott und Mensch S. 137), wie sie in den Königspsalmen öfter besungen wird (Mowinckel, Psalmenstudien II; H. Schmidt, Jahves Thronfahrt 1925; Eißfeldt, Jahve als König in ZAW 46, 81ff.; Böhl, Nieewjaarsfest en Kroningsdag 1927). Wie schon der alte Jesaia Jahve als מֶלֶךְ der Welt kennt (6, 5), so wird hier sein Königtum erneuert. Es hat seinen irdischen Mittelpunkt auf dem Zionsberge (6, 1ff. 8, 18. 28, 16), der hier die Tempelstadt mitbezeichnet, und in Jerusalem, wo seine Herrlichkeit (כָּבוֹד) vor seinen וְקֵנָיו erscheint. Für כָּבוֹד, das zwar als *Accusativus modi* zu מָלַךְ denkbar ist, so daß Jahve „in Ruhm“ auf Zion und in Jerusalem und vor seinen Ältesten thront (Ew Liebm), aber am einfachsten doch als Subjekt zu נֶגֶד וְקֵנָיו gefaßt wird (Del Di Bhl), würde ein כבודו (6, 3) bequemer sein, vielleicht auch יִכְבַּד oder יִכָּבֵד (= 𝔊 *δοξασθήσεται*). Das Bild, wonach Jahve sich vor den Ältesten offenbart, die ihm hier persönlich zugeeignet sind, stammt aus Ex 24, 9f. P, wo Jahve den 70 Ältesten auf dem Sinaiberge zuerst vor dem Volke erscheint, worin eben sein כָּבוֹד (cf. Lev 9, 23. Jes 6, 3) sich versichtbart. Die Ältesten mögen in der Gerusie von Jerusalem ihr Modell haben, ein Zeichen für das Zeitalter des Propheten. v. 23bβ ist als Siebener unbequem, aber denkbar.

4. Danklied. c. 25, 1—5.

[1] *O Jahve, du bist mein Gott,*
Ich erhöh' dich, deinen Namen ich preise,
Denn du wirktest ein Wunder von Plänen [a]
von fernher in Treue, in Wahrheit.

[2] *Denn du machst 'die Stadt'* [b] *zu Geröll,*
die starke Feste zu Trümmern.
Die Feste der 'Frechen' [c] *zur Unstatt;*
nie in Ewigkeit baut man sie neu.

[3] *Drum preist dich ein rauhes Volk,*
T [d] *wilde Heiden werden dich fürchten;*
[4] *Ja, du wardst zum Hort dem Geringen,*
zum Hort dem Armen in Not.

'Du warst' [e] *eine Zuflucht vor Regen,*
ein Schatten [5aα] *'wie bei Hitze in Dürre'* [f].
**[4bβ] Denn das Schnauben der Tyrannen gleicht dem Regenguſs bei 'Kälte'* [g h].
[5aβ] *Den Lärm der 'Prahler'* [i] *du beugst,*
[bβ] T j *den Gesang der Tyrannen 'du dämpfest'* [k].

a) cj פֶּלֶא עֲצוּת contra acc. — b) l prb הָעִיר pr מעיר. — c) l זֵדִים pr זָרִים c 𝔊 (ἀσεβῶν). — d) del קריה. — e) ins הָרִיתָ mt causa. — f) l v. $5^{a\alpha}$ כחרב בציון pr מחרב. — g) l קֹר pr קיר. — h) v. $4^{b\beta}$ add. — i) זדים c 𝔊. — j) del חרב בצל עב. — k) l תענה. num v. $5^{a\beta.b\beta}$ trspnd post v. 3?

Hylmö, Jes 25, 1—26, 21 in Lunds Universitets Årsskrift N. F. I. Bd. 25, N. 5 hat c. 25, 1—26, 21 nach dem Vorbilde von Gunkel, Jes 33 in ZAW 1924 S. 182 ff. unter liturgischem Gesichtspunkte behandelt, indem er die verschiedenen Stücke c. 25, 1—5 (Hymnus). 6—8 (Orakel). 26, 1^a. 9 ff. (Jahvehymnus). 26, 1^b—6 (Zionshymnus). 7—18 sic (Klagelied). 19—21 (Orakel), deren Selbständigkeit er anerkennt, als ein liturgisches Ganzes betrachtet. Dann wäre diese Liturgie nicht aus einem Guß, sondern aus verschiedenen Stücken zusammengestellt. Mir scheinen aber zu einer Liturgie Responsorium und Wechselgesang zu gehören, dazu eine durchsichtige festliche Feier; in dieser Hinsicht aber versagt unsre Sammlung. Eher bilden die „Stadt"lieder (c. 24, 8—18^a. 25, 1—5. 26, 1—6. 27, 2^b—5. 7 f. 9^b—11) ein liturgisches Ganzes. Nachdem schon Hitzig und Ewald erkannt hatte, daß v. 1—5 den Zusammenhang von 24, 18^b—23 mit 25, 6—8 sprenge, ist die Sonderstellung dieses Liedes ziemlich allgemein zugestanden (cf. Lohmann, a. O. S. 2. Brd Du Ki Ma Chey Bhl Sie Hylmö Sellin). Nicht nur formal durch die Sechser und Doppeldreier, sondern auch inhaltlich durch die Stadtkatastrophe hebt es sich aus der jetzigen Umgebung heraus und gehört zu 24, 8 ff., wo das gleiche Metrum und die gleiche Stadt erscheint; denn mit Duhm in 24, 8 ff. an Jerusalem in 25, 1—5 an Samaria zu denken, ist gänzlich unbegründet. Gegen Sievers, der 25, 1 wegen der hier vermuteten Sechser mit 26, 1^b ff. verbinden will (cf. Hylmö), darf auf die metrische Verwandtschaft von Sechser und Doppeldreier hingewiesen werden; auch läßt sich zu v. 1^a, einem masoretischen Doppeldreier, in v. 1^b durch Konstruktusverbindung von פֶּלֶא עֲצוֹת (Du Lohm), sehr leicht ein zweiter Doppeldreier annehmen, was in der Übersetzung geschehen ist. Als Sänger kann man sich den Propheten von 24, 8 ff., aber auch den „Gerechten" (24, 16) denken, dem die Katastrophe der Stadt zum Heil gereicht. — v. 1. Liest man v. 1^a als Doppeldreier, dann enthält das erste Glied ein Bekenntnis zu Jahve als dem Gott des Sängers, was hier ganz in Ordnung ist. Man braucht also nicht den Vers mit Auflösung in zwei Cäsuren als Sechser zu lesen, wobei dann יהוה אלהי Anrede, אַתָּה אֱרוֹמְמֶךָּ erste Aussage, אוֹדֶה שִׁמְךָ zweite Aussage wären (cf. Bhl). Die Parallele אודה ‖ ארוממך findet sich auch ψ 118, 28 cf. 30, 2. 145, 1. — v. 1^b. Zu v. 1^a als Doppeldreier ist v. 1^b in gleichem Rhythmus zu stellen, so daß also פלא עצות (cf. 9, 5 Du) zu lesen ist, wie oben angenommen. Das Wunder (Ex 15, 11. ψ 77, 15. 78, 12 עשה פלא) wird dann näher bestimmt durch die Gottespläne, die Jahve weitausholend (מֵרָחוֹק) zum Ziele geführt hat. In מֵרָחוֹק klingt der jesaianische Lieblingsgedanke an (cf. 5, 26. 22, 11), daß Raum und Zeit in vollem Umfang Jahves Weltplan dienen müssen; אמונה und אֹמֶן (ἅπ. λεγ.) darf man als „Treue" (ψ 33, 4. 96, 13 cf. 36, 6. 100, 5. 119, 20) und „Wahrheit" fassen, so daß אֱמוּנָה Gottes Treue gegen seinen Plan, אמן die Wahrheit seiner Verheißung

bezeichnet; das Asyndeton אמונה אמן ist erträglich. — v. 2. Will man das מ in מעיר („aus einer Stadt“ [cf. 17, 1] sc. machtest du Geröll) retten, so verbinde man es mit [ם]שַׂמְתָּ als Suffix mit Bezug auf die Bevölkerung; „du machtest sie so, daß die Stadt Geröll ward usw.“ (cf. Ew); doch ersetzt man מעיר besser durch העיר (Ki Kg) oder מָצוֹר „Burg“ (Hy). 𝔊 denkt mit *πόλεις* auch hier an Städte überhaupt, während ganz deutlich eine Weltstadt gemeint ist, wobei neben עיר, der „Stadt“, die „Burg“ (קִרְיָה בְצוּרָה) und der Palast (אַרְמוֹן) hervorgehoben ist. Die „Fremden“ (זָרִים cf. 1, 7. 29, 5) sind besser mit 𝔊 in זֵדִים = *ἀσεβεῖς* „Übermütige“ zu verwandeln. Die Zerstörung ihrer Stadt wird gründlich und vernichtend sein. — v. 3. Der Singular עַם עָז „ein starkes Volk“ — auch für 3. *pl.* יְכַבְּדוּךָ hat 𝔊 *εὐλογήσει* — neben den גוֹיִם עָרִיצִים deutet auf die Nation der Sieger, die durch den gottgeschenkten Sieg zur Verehrung Jahves (cf. 45, 1 ff.) gebracht werden soll. Der Weltstadt steht hier also eine nationale Großmacht gegenüber. Duhm ist mit Rom wahrscheinlich auf richtiger Spur, nur kann dann die besiegte Stadt nicht Samaria sein, sondern ist eine romfeindliche Macht. Durch ihren Untergang werden auch andre Völker neben dem Sieger zur Gottesfurcht gegenüber Jahve gebracht. Da קרית überzählig ist, auch viele Völker nicht nur eine Hauptstadt haben, ferner ein pluralisches Subjekt zu יִירָאוּךָ gehört, ist קרית auszuscheiden (Liebm Hy), nicht etwa גוֹיִם (gg Sie Bhl Lohm). Feinsinnig ist der Zug, daß das Siegervolk Jahve als Siegverleiher preisen, die andern Völker ihn als Weltgott fürchten sollen. Der Glaube an die im Jahveglauben enthaltene Weltreligion ist von Deuterojesaia (45, 18 ff.) auf die Psalmen vererbt, zu denen auch unser Lied gehört. — v. 4. Die Begründung (כִּי) der Anerkennung Jahves als Herrn durch das Siegervolk mit der Errettung des Geringen (דַּל) und Armen (אביון) ist nicht ganz durchsichtig, weshalb כִּי als „Ja“ gefaßt werden darf (15, 1 u. ö.). Der Gedanke ist wohl, daß Jahve durch den Sturz der Weltstadt den Unterdrückten Freiheit verschafft; aber dieses Ergebnis ist mehr für diese als für die Sieger Grund zu Jahves Preis, so daß die Logik mehr gefühlsmäßig als gedankenscharf ist. Bequemer wäre es, wenn man den Doppeldreier v. $5^{a\beta b\beta}$ zu v. 3 als zweites Glied ordnen könnte, so daß v. 4 eine selbständige Schlußstrophe bildete. Während sich דַּל (cf. 2 Reg 24, 14. 25, 12 דלת עם הארץ) auf die soziale Schicht bezieht, so אֶבְיוֹן auf den einzelnen Armen. Die Unterdrückten müssen doch wohl unter den Israeliten gesucht werden (*ψ* 72, 13. 84, 4), wenn auch der Begriff verallgemeinert ist. Mit dem Fall der Stadt atmet man in Israel auf. Da das doppelte מָעוֹז unschön ist, könnte das erste Mal עֹז nach 𝔊 *βοηθός* in Betracht kommen; מָעוֹז ist sowohl von √עוז „sich flüchten“ wie von √עוז „stark sein“ ableitbar. — Mit v. 4^{b} wird der Text unsicher, da v. $4^{b\alpha}$ statt eines Doppeldreiers jetzt nur einen Doppelzweier enthält. Sievers und Lohmann streichen den Satz, was sich nicht empfiehlt, da der tetrastichische Strophenbau dann leidet. Eher ist ein הָיִיתָ vor מחסה מורם einzusetzen und מחרב durch die Variante v. $5^{a\alpha}$ כְּחֹרֶב בְּצִיּוֹן „wie bei Hitze in Dürre (cf. 32, 2)“ oder „מחרב בצ zu ersetzen, die von Du Sie Lohm gleichfalls gestrichen wird. Hylmö verbindet

v. $4^{b\alpha}$ mit v. $5^{b\alpha}$, wo er צֵל עָב בְּחֹרֶב für חרב בצל עב liest. Der prosaische Schlußsatz v. $4^{b\beta}$: „Denn das Schnauben der Tyrannen gleicht dem Regenguß — schwerlich „an der Mauer“ (𝔐 קיר), sondern bei Kälte (l קר Capp Vitr a)“ — will v. $4^{b\alpha}$ (זֶרֶם) auf v. 3 (עָרִיצִים) beziehen, was sicher verkehrt ist, so daß wir eine spätere Glosse haben (Di Du Sie Bhl Lohm). — v. 5. Nach Besprechung von v. $5^{a\alpha}$ bleibt v. $5^{a\beta b\beta}$ übrig, der als zweiter Doppeldreier zu v. $4^{b\alpha}$, wenn nicht zu v. 3 (s. o.), in Betracht kommt. 𝔊 *ἀπὸ ἀνθρώπων ἀσεβῶν οἷς ἡμᾶς παρέδωκας* hat vom ganzen Verse nur gelesen v. $5^{a\beta}$: [נו]שְׁאוֹן זֵדִים תַּפְגִּיעַ[מ] (cf. Jes 53, 6. 12 *παραδιδόναι* = הפגיע); doch ist ein zweiter Halbvers unentbehrlich. v. $5^{a\beta}$ ist in der Gestalt von 𝔐, etwa mit וְזִדִים für וְזִרִים, gut verständlich. Als zweiter Halbvers eignet sich am besten v. $5^{b\beta}$ (Lohm Hy), da hier der gleiche Satzbau vorliegt. Der Sinn ist freilich dunkel. Man pflegt זְמִיר (cf. Ct 2, 12) mit זמירה „Gesang“ (24, 16) zu verbinden; von יַעֲנֶה ist entweder das K'tîb als 3. *p.* יַעֲנֶה (𝔖 *netmakkak*) oder das Q'rê als 2. *p.* תַּעֲנֶה zu lesen (Lohm); das Qal יַעֲנֶה „er legt sich“ (Di-Ki) wäre allzu hart. 𝔖 *šabbûqa* hat זְמִיר freilich als וְמוֹרָה = *virga* verstanden (cf. 𝔗' *κλιματις*), so daß die Rebenzweige, die sich emporranken wollen, herabgedrückt würden (cf. 18, 5); doch wäre *zāmîr* wie *ḥārîš* : *qāṣîr* : *bāṣîr* die Tätigkeit des Schneitelns (Dalman; Lidzbarski, Eph 3, 41), nicht die Rebe selbst, so daß man lieber beim Sinnparallelismus *šā'ôn* || *zāmîr* „Lärm und Gesang“ bleibt. Die Schwierigkeit des Textes berechtigt aber nicht zur Athetierung des Stichos (gg Du Bhl); vielmehr ist v. $5^{b\alpha}$ חֹרֶב בְּצַל עָב „Hitze bei Wolkenschatten“ als sinnwidrig und zusammenhanglos zu tilgen (Hy gg Sie Bhl Lohm); denn inwiefern sollte Jahve bei der Demütigung der Feinde mit Hitze bei Wolkenschatten vergleichbar sein? Der übrigbleibende Doppeldreier (v. $5^{a\beta b\beta}$) würde gut hinter v. 3 passen, nur daß עָרִיצִים in v. 3 und v. $5^{a\beta}$ nicht gleichbedeutend ist.

5. Das große Abendmahl. c. 25, 6 ff.

6 *Und es bereitet Jahve der Heere allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl*
Fetter Speise 'und'[a] Mosts, die Speise voll Mark, der Most aufs beste geklärt,

7 *Und zerreißt auf dem Berge die Breite der Hülle, die alle Völker verhüllt,*
Und die Decke, gedeckt über alle Nationen, 8 *'und'[b] vernichtet den Tod auf ewig.*

Und es wischt der Herr, Jahve 'Zebaot'[c], ab von allen Gesichtern die Träne,
Und die Schmach seines Volkes er tilgt aus allem Land; denn Jahve hat es geredet.

9 *Und es heißt jenes Tags: „O seht, unser Gott, des wir harrten, daß er uns helfe!*
T[d] *Seiner Hilfe nun rühmen und freuen wir uns;* 10a *Jahves Hand ja ruht auf dem Berge.“*

10b *Und Moab wird niedergestampft, wie man Häcksel in die Jauche stampft.*
[11 *Es breitet wohl die Hände darin aus, wie der Schwimmer ausholt, um zu schwimmen.*] *Und 'man demütigt'[e] seinen Stolz samt 'dem Hinterhalt'[f] seiner Streitkräfte.* 12 *Und die Festungsburg deiner Mauern 'wirft man nieder'* T[g] *zur Erde 'sie legend'[g] in den Staub.*

a) l [שמרים]ו pr משתה. — b) l וּבָלַע. — c) ins צבאות mt c. — d) del v. $9^{b\alpha}$. — e) l וְהַשְׁפִּיל. — f) l אַרְבּוֹת? — g) l הַגִּיעַ, הַשָּׂחַ et del חשפיל.

Der schon von Ewald erkannte Zusammenhang von c. 25, 6ff. mit c. 24, 18^{b}ff. kann als erwiesen gelten; auch der Siebener hier wie dort spricht für ihn; Hylmös Fünfer in v. 6—8 gehen nicht auf. Nur scheinen in c. 25, 6—8 nicht mehr Tristichen vorzuliegen, da v. 7^{b} nicht gut von v. 7^{a} losgerissen werden kann, sondern Distichen. Auch v. 9. 10^{a} ist ein Distichon aus zwei Siebenern und mag den Abschluß des schönen Gedichtes bilden. Dagegen ist v. 10^{b}—12 nicht als Fortsetzung zu fassen (gg Sievers), sondern als späterer Zusatz, dessen Inhalt gegen das Gedicht (v. 6—10^{a}) ganz abfällt und dessen Versmaß unbestimmbar ist. — v. 6. Mit יהוה צבאות (24, 23) wird wie bei Jesaia (6, 3) die übernationale Herrscherstellung Jahves angedeutet, die aber auf dem Zionsberge ihre irdische Offenbarungsstätte hat (24, 23). Nach dem Sturz der himmlischen und irdischen Gewalthaber (24, 21) wird die Völkerwelt befreit und von Jahve zu Gaste auf diesen Berg — *bāhár haxxé* hat wie v. 7. 10^{a} zwei Hebungen — eingeladen; doch ist nach v. 8^{b} auch Israel unter den Gästen zu denken. Es ist das Urgleichnis vom großen Abendmahl, das bei Lucas (Lc 14, 16f. 24) und in der Apokalypse (Ap 19, 9. 21, 1ff.) als Christi Hochzeitsmahl erscheint. Es hält sich bei unserm Propheten auf universaler Höhe wie seine ganze Apokalypse; es ist in Erinnerung an Jesaias Weissagung von der Völkerwallfahrt nach Jerusalem gebildet (2, 2ff.), so daß echt jesaianische Töne hier nachklingen; nur sind hier die Völker ausdrücklich insgesamt (כָּל הָעַמִּים) als Tischgäste zum Königsmahle eingeladen, keines ist ausgeschlossen. Das Mahl (מִשְׁתֶּה), dessen fette Speisen (שְׁמָנִים) ausdrücklich noch als „markig“ (מְמֻחִים von √מחה vw. √מח) und dessen Getränke (שְׁמָרִים „Hefen“ ψ 75, 9. Seph 1, 12. Jer 48, 11) als „geklärt“ (מְזֻקָּקִים von √זק, vw. am. זְקָא „Schlauch, wie *σάκκος*:*σακκελίζω* (Bhl)) bezeichnet werden, was beides ihre Kostbarkeit betont, bedeutet die Feier der Weltherrschaft Jahves. In v. 6 ist der zweite Siebener um einen Fuß zu groß, weshalb Sievers v. $6^{a\gamma}$ משתה שמנים streicht, aber dann משתה vor שמרים מז׳ wiedereinsetzen muß, wogegen besser statt משתה (v. $6^{a\gamma}$) nur die Kopula (ו) einzusetzen ist. — v. 7. Dabei wird den Völkern die Hülle (הַלּוֹט = *hallauṭ*) und Decke (28, 20 הַמַּסֵּכָה) von den Augen genommen, die über ihnen lag, wobei das zweite הלוט, da es schwerlich *Pi. Qal act* (= הָלָט) sein kann, besser als הַלּוּט (cf. 1 Sam 21, 10 Ki) entsprechend zu הַנְּסוּכָה zu lesen und √נסך als Nebenform zu √סכך „bedecken“ zu fassen ist. Hülle und Decke als Trauerzeichen zu verstehen (Bhl Kg cf. 2 Sam 15, 30. 19, 5. Jer 14, 3), empfiehlt sich schlechterdings nicht; vielmehr ist an die Aufhebung geistlicher Blindheit (Del Dr Or), zu denken (cf. 22, 8^{a}), so daß es wie Schuppen von ihren Augen fällt, indem sie Jahve zu schauen bekommen; denn die Gotteserkenntnis ist der notwendige Ertrag ihrer Berufung zum Königsmahl. Die Offenbarung, die zuerst den Ältesten Jerusalems zuteil wird (24, 23), erstreckt sich jetzt auf alle Völker, die nun nicht mehr wie bei Jeremia den göttlichen Zornesbecher zu trinken bekommen (Jer 25, 15ff.), sondern den Freudenbecher

der wahren Gotteserkenntnis. — v. 8. Überboten wird dieser große Gedanke der Universalreligion noch durch den Satz, daß der Tod „verschlungen“ wird. Der Zusammenhang fordert vor בִּלַּע ein ו *cons. pf.*, wobei nach 𝔐 Jahve das Subjekt von וּבִלַּע[ו] ist (cf. *α' καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νῖκος*), während 𝔊 *κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας* fälschlich den Tod zum Subjekt macht, was nur bei der von *ϑ' κατεπόϑη ὁ θάνατος εἰς νῖκος* angenommenen Passivform בֻּלַּע angängig wäre. Die Lesung Theodotions beruht, da schon Paulus sie kennt (1 Cor 15, 54), auf alter Überlieferung, verdient aber vor 𝔐 nicht den Vorzug, da man in v. 7. 8 sonst überall Jahve als Subjekt findet. Die Formel לָנֶצַח, die schon in alter Sprache (2 Sam 2, 26. Jes 28, 28. Am 8, 7), besonders aber in den Psalmen begegnet, will hier angesichts der Todesvernichtung absolut verstanden sein. Von בלע/ „verschlucken, verschlingen“ steht das Qal meist im wirklichen Sinne (Gen 41, 7. 24. Ex 7, 12. 15, 12. Num 16, 30. 32. 34. 26, 10. Dt 11, 6. Jon 2, 1. Hi 7, 19), das Pi'el meist im übertragenen Sinne „vernichten“ (Jes 3, 12. 9, 15. 19, 3. 28, 4. Thr 2, 8. 16. Hi 8, 18. 10, 8 u. ö.); an unsrer Stelle ist beide Male (v. 7. 8) an das völlige Aufhören gedacht. Der Tod verschwindet als Potenz für immer, so daß es keinen Tod mehr gibt (Ap 21, 4 *ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι*), ein einzigartiger Gedanke im Alten Testament, der über den der Totenauferstehung (26, 19) weit hinausgeht. Denkbar ist er nur nach Vollzug des Gerichts über die Sünder (c. 24), deren Existenz dann aufgehoben ist. Die folgenden zwei Siebener (v. $8^{a\beta b}$), von denen der erste hinter יהוה ein צבאות fordert (Sie) beziehen sich auf Israel als das Gottesvolk (עַמּוֹ) im besonderen. Das Abendmahl fällt für Israel mit der großen Schlußwendung (שְׁבוּת = *ἀποκατάστασις* (Act 3, 21)) zusammen, wo alle Tränen getrocknet werden und Israels Schmach von der Erde verschwindet. In כָּל־הָאָרֶץ ist das Erdenrund zu sehen, auf dem Israel verstreut, verfolgt und verschmäht war unter den Völkern, so daß das Bild dem Zeitalter der Diaspora und des hellenistischen Antisemitismus entstammt. Mit כִּי יהוה דִּבֶּר (1, 2. 22, 25 cf. 1, 20) ist nicht auf eine frühere Weissagung, sondern auf die eben jetzt (cf. 24, 3) ergehende gedeutet. Die Strophe erinnert an ψ 126, wo gleichfalls mit der שְׁבוּת die Trocknung der Tränen und das Aufhören von Israels Schmach in der Völkerwelt erwartet wird; das Zeitalter der Heimatlosigkeit des unglücklichen Volkes steht ergreifend vor uns. — v. 9. 10^a. Inhaltlich hält sich dieses Siebenerpaar auf der Höhe des vorigen, während v. 10^b. 11 ff. stark abfällt, so daß v. 9. 10^a besser zu v. 6—8 gezogen wird, wie denn v. 8 כִּי יהוה דִּבֶּר kein endgiltiger Abschluß sein muß (cf. 24, 3). Subjekt von אָמַר ist dem entsprechend das Gottesvolk am jüngsten Tage, das angesichts der erschienenen Herrlichkeit seines Gottes (הִנֵּה אֱלֹהֵינוּ cf. 24, 23) das Schlußwort spricht. In זֶה קִוִּינוּ לוֹ hat זה wie זו (ψ 9, 16. 10, 2. 12, 8. 17, 9 u. ö.) relativische Bedeutung. Sie haben sich in der Notzeit nach Jahve gesehnt (8, 17), daß er ihnen helfe, so daß die Punktation וְיוֹשִׁיעֵנוּ richtig ist. — v. 9^b. 10^a. Nunmehr, nach erfolgter Hilfe, dürfen sie jauchzen (cf. ψ 126, 11 ff.). Im zweiten זה יהוה ק״ לו steckt eine bei 𝔊 noch fehlende Variante zum ersten, die metrisch stört. Israels

Heil (יְשׁוּעָה), auf das man so lange gewartet hat (ψ 14, 7), ist endlich auf dem Zionsberge angebrochen; denn Jahves Hand ruht wie eine Wolke (cf. 4, 5f.) segnend über ihm. So klingt die Apokalypse in einen Lobgesang Israels über die erfolgte Wendung aus. — v. 10b—12. Gegen die erreichte Höhe fallen diese Verse so stark ab, daß man sie nur als Zusatz verstehen kann (gg Sie), der einen leidenschaftlichen Ausbruch gegen Moab enthält, für das nach Vernichtung aller widrigen Mächte (24, 21ff. 25, 8) in der Apokalypse kein Platz mehr ist. Smend wollte Moab als Hauptgegner Israels in der ganzen Dichtung verstehen, so daß auch die rätselhafte große Stadt moabitisch sei, was ganz abwegig ist, so wenig sich mit Sie Ki Guthe מואב durch Korrektur (אוֹיֵב) beseitigen läßt. Der Gegensatz Israels zu Moab kommt in ältester (Num 22) wie in jüngster Zeit (ψ 83, 7) zum Ausdruck, so daß eine zeitgeschichtliche Bestimmung auf Grund von מוֹאָב für v. 10b—12 unmöglich ist. Moab soll eingestampft werden auf seinem Boden (תַּחְתָּיו), wie Häcksel in Dünger eingestampft wird, was wahrscheinlich zu Bauzwecken geschah (Buhl), da ein andrer Zweck der Vermischung nicht ersichtlich ist, so daß K'tîb במו durch Q'rê בְּמוֹ (𝔊𝔖𝔙) zu ersetzen ist (gg Ki), da das Jauchenwasser für Bauzwecke außer Betracht fällt. Wegen des Wortspiels *mathēn* : *madmēn*[*ā*] ist vielleicht מַדְמֵן zu lesen, ohne daß eine Anspielung auf die moabitische Stadt מַדְמֵן (Jer 48, 2) in Betracht käme. — v. 11. Handelt es sich bei der Mischung von Häcksel und Dünger ursprünglich um trocknendes Baumaterial, so muß v. 11a Zusatz sein (Lohmann); denn hier schwimmt Moab in der Jauche (בְּקִרְבּוֹ sc. מדמן) wie ein Schwimmer (שׂחה cf. am. *s'ḥâ*) mit ausgebreiteten Händen umher, ein Bild, das sich in keiner Weise zu v. 10b fügt. Scheidet man v. 11a aus, so hat v. 11b keine Beziehung auf die Schwimmkunst mehr, woran man bei ארבות ידיו hat denken wollen, sondern nur auf Moabs Demütigung. Da ein Subjekt zu הגיע, השח, והשפיל fehlt und die Perfekta הגיע, השח auffallen, ist besser überall *Inf. abs.* הַגִּיעַ, הַשַּׁח, וְהַשְׁפֵּיל zu lesen mit unpersönlichem Subjekt. Man dämpft Moabs Stolz (גאוה cf. 16, 6) עם ארבות ידיו. Unter Rücksicht auf v. 11a denkt Duhm für ארבות an √אבר und vermutet einen technischen Ausdruck beim Schwimmen. Bei Wegfall von v. 11a kann man bei אֲרֻבוֹת[sic] an Streitkräfte (ידים cf. Jos 8, 20. ψ 76, 6) Moabs denken, die im Hinterhalt liegen (cf. Jos 8, 12. 14. 19. 21 הָאוֹרֵב; zu *fem.* אֹרֶבֶת cf. אֹרְחָה „Karawane"), mit denen Israel belästigt wurde, wie etwa in der Maccabäerzeit der „Ammoniter" Timotheus bei Jaʿzer in Moab (1 Mc 5, 6—8) und anderswo (1 Mc 5, 28ff. 2 Mc 12, 17ff.) sein Wesen trieb. — v. 12. Duhm (cf. Ma Chey Gray) betont die Ähnlichkeit von v. 12 mit 26, 5 und schließt auf Varianten. Doch ist Abhängigkeit von 25, 10b—12 gegenüber 26, 5 nicht notwendig (Lohmann). Nach den Accenten ist מִשְׂגַּב וּמִבְצַר חוֹמֹתֶיךָ Objekt zu allen drei Verben הגיע השפיל השח; doch ist ein Doppeldreier erreichbar mit der Cäsur hinter השח, wobei im ersten Gliede מבצר ‖ משגב und im zweiten השפיל ‖ הגיע — 𝔊 hat nur *καταβήσεται* — als Varianten zu fassen sind (Lohmann), der Vers also lautet: וּמִבְצַר חוֹמֹתֶיךָ הָשַׁח הַגִּיעַ לָאָרֶץ עַד עָפָר.

dem Erdboden gleichgemacht werden, indem etwa Judas gegen Timotheus zieht (1 Mc 5, 28 ff.). In der Maccabäerzeit wäre v. 10b—12 wohl begreiflich; an ein sehr spätes Stück ist bei diesem Nachtrag zu der selbst späten Apokalypse 25, 6—10a sicherlich zu denken. Von einem selbständigen Siegeslied aus zwei dreihebigen Vierzeilern aus der Zeit vor Nehemia (Lohmann S. 32 ff.) kann man bei 25, 9. 10b—12 kaum sprechen, da v. 9 keine Einleitung, sondern ein Schlußstück ist, und da v. 10b ונדוש nicht einfach in כי נדוש geändert werden kann.

6. Siegeslied. c. 26, 1—6.

1 *An jenem Tage*	*singt man solch Lied*	*im Lande Juda:*
„Wir haben feste Stadt,	*als Hilfe 'bereitet*	*sind' a Mauern und Wall.*
2 *Tut auf die Tore*	*zum Einzug gerechten Volks,*	*das Treue in acht nahm.*
3 *'Sein Charakter' b war fest,*	*'bewahrend' T c Frieden,*	*denn auf 'Jahve' d es traut."*
4 *„Auf Jahve trauet immerdar;*		*denn Jahve e ist ewiger Fels.*
5 *Denn Hochthronende hat er erniedrigt,*		*eine feste Stadt,*
Er stürzt sie, stürzt sie zur Erde,		*stößt sie in Staub.*
6 *Es tritt sie T f der Fuß des Elenden,*		*der Schritt der Geringen."*

a) l רוּשַׁת. — b) l c Orig Hex וְצִדְקוֹ. — c) l c 𝔊 נֹצֵר et del שָׁלוֹם. — d) l בְּיָהּ pr בך. — e) del ביה c 𝔊. — f) del רגל c 𝔊.

Das Stück hat mit der Siebenerapokalypse so wenig gemein wie 24, 8—18a. 25, 1—5 (cf. Hy); metrisch und sachlich gehört es mit diesen Gedichten zusammen und kann als Siegeslied gelten (Lohmann), ohne daß man mit Lohmann, der 26, 4. 5a als Einheit gegen v. 1—3 und v. 5b. 6 für sich stellt, daraus das Stilgesetz des Siegesliedes ableiten darf. Der Unterschied des Rhythmus (v. 1—3 Sechser. — v. 4. 5a Fünfer. — v. 5b. 6 Fünfer) zwingt nicht zur Auflösung der Einheit, die innerlich geschlossen ist. Die Frage, ob v. 7 zu v. 1—6 oder zu v. 8 ff. (Ki Sie Bhl Lohm) gehört, ist aus metrischen und sachlichen Gründen im zweiten Sinne zu entscheiden, auch wenn v. 1a ein späterer Zusatz sein sollte. — v. 1. Das erste Glied (v. 1a) ist Überschrift, zeigt aber im Sechser mit zwei Cäsuren (gg Hy) dasselbe Versmaß wie v. 1—3 und gehört also vermutlich von Anfang an dazu. Mit Sievers c. 25, 1 zu c. 26, 1b ff. oder mit Hylmö 26, 1a zu 25, 9 ff. zu ziehen, ist sachlich zu wenig begründet. Mit ביום ההוא ist hier nicht wie c. 24, 21. 25, 9 auf den jüngsten Tag gezielt, der nirgends hervortritt, auch nicht auf den Eroberungstag der Stadt, die schon erobert ist, sondern auf den Festfeiertag nach ihrem Fall (v. 5), auf den bereits c. 24, 8 ff. 25, 1—5 hingewiesen ist. Die Szene ist nicht apokalyptisch, sondern geschichtlich, und der Schauplatz ist אֶרֶץ יְהוּדָה, nicht die Völkerwelt. Das im Folgenden gesungene Lied (שִׁיר) — יוּשַׁר ist nach der orthodoxen Grammatik *Impf. Hoph'al*, in Wirklichkeit *Impf. Qal pass.* — wird von den Judäern gesungen. In v. 1b ist gegen die Accente, wonach עִיר Subjekt, עֻזּ־לָנוּ Prädikat ist, vielmehr עִיר־עֹז „Stadt der Stärke" zu lesen mit לָנוּ als prädicativem Element. Da neben der Stadt auch Mauern (חוֹמוֹת) und Außenwall (חֵל = o' *περίτειχος*

𝔖 *bar šûrâ* = „Glacis“ cf. Thr 2, 8. ψ 48, 14. 122, 7), den der Stadtgraben von der Mauer trennt, genannt wird, so ist ohne Zweifel an die befestigte Stadt Jerusalem zu denken, nicht an Jahve als „feste Burg“ (ψ 46, 1). Das Subjekt von יָשִׁית kann Jahve sein, der als Hilfe (ישועה) Mauern und Wall bereitet; besser nimmt man es unpersönlich und liest dann יוּשַׁת (Buhl): „Als Hilfe bereitet ist Mauer und Wall.“ Von einem Neubau der Mauer (Duhm) ist nicht eigentlich die Rede. — v. 2. Nun erfolgt die Aufforderung, die Stadttore zum Einzug (וְיָבֹא) zu öffnen. Die Szene erinnert an ψ 24, 7 ff.; nur daß dort Jahve einzieht und die angeredeten Tore antworten, während hier der Ruf zu öffnen den Pförtnern gilt, falls man nicht Selbstaufforderung des einziehenden Volkes annimmt. Das gerechte Volk (גּוֹי צַדִּיק) ist Israel (cf. 24, 16), das in seine Burg wiedereinzieht. Die Betonung von Gerechtigkeit, also Frömmigkeit (Gen 7, 1), und Treue (Dt 32, 20 אֱמוּן pl. אֱמוּנִים cf. Prov 13, 17. 14, 5. 20, 6) gegen Gott deutet auf eine Prüfungszeit des Glaubens hin, in der die Gefahr des Abfalls nahe lag wie in der Maccabäerzeit. — v. 3. Hier wird die Charakteristik des Volkes fortgesetzt. Für יֵצֶר סָמוּךְ ist nach Origenes' Hexapla (Epiph. adv. Haer. III (Opp. I, 919)) vielmehr יִצְרוֹ סָ = *ιεσρο σμοωχ*sic zu lesen (Hy): „sein Charakter ist gefestigt“, da 𝔐: „einen gefestigten Charakter bewahrst du in Frieden“ (cf. Del Di Duhm) sehr prosaisch klingt. Auch die unbequeme Anrede an Gott (תִּצֹּר) wird besser mit 𝔊 *καὶ φυλάσσων εἰρήνην* in וְנֹצֵר שָׁלוֹם abgeändert (cf. Buhl) als weitere Charakteristik des friedfertigen Volkes, wobei mit 𝔊 das zweite שָׁלוֹם zu tilgen ist (gg Hy). In v. 3ᵇ ist die auffallende Anrede an Jahve (בָּהּ) besser durch das in v. 4ᵇ überflüssige בְּיָהּ zu ersetzen (Lohmann); dagegen läßt sich בָּטוּחַ „voll Vertrauen“ mit ψ 112, 7 halten, obwohl Origenes (Epiph. l. c.) *βατοου* = בָּטֻחוּ las. Im Jahveglauben ist das Trachten nach Frieden begründet. — v. 4. Die Sechser gehen mit dieser Strophe in Fünfer über. Die Strophen, vielleicht von den Torwächtern gesungen, beginnen mit einem Imperativ (בִּטְחוּ), der allen Israeliten gilt, weil sich der Jahveglaube bisher bewährt hat. In עֲדֵי עַד (65, 18. ψ 83, 18. 92, 8. 132, 12. 14) sieht Lohmann S. 14 ein Zeichen später Sprache. Im zweiten Gliede haben wir das in 𝔊 fehlende בְּיָהּ mit Lohmann in v. 3ᵇ an Stelle von בְּךָ eingesetzt, so daß nur כִּי יהוה צוּר עוֹלָמִים übrig bleibt, was wegen der folgenden Verse zweihebig zu lesen ist. Der Fels der Ewigkeiten (pl. עוֹלָמִים 1 Reg 8, 13. Jes 45, 17. 51, 9 u. ö.), als den sich Jahve stets erwiesen hat, ist Symbol des Alters und der Dauer (2 Sam 22, 32. 47. 23, 3. Jes 30, 29. 44, 8. 48, 21. 51, 1 u. ö.). — v. 5. Jahves Macht hat sich im Sturz der hochthronenden Stadt neu bewährt. Die Stadt scheint hochgelegen zu sein, was aber nicht auf eine Felslandschaft deuten muß, sondern auch etwa an der Küste möglich ist. Als קִרְיָה נִשְׂגָּבָה (cf. 24, 10. 25, 2) kann sie wegen der schroffen Mauerhöhe (30, 13. Prov 18, 11) bezeichnet sein. An eine andre Stadt als in 24, 10. 25, 2 zu denken, könnte man nur durch zwingende Gründe veranlaßt werden, die hier fehlen, so daß man zur Erklärung der Stadt alle Stadtgedichte (24, 8 ff. 25, 1 ff. 26, 1 ff. 27, 10 f.) zusammennehmen darf. Nach v. 5ᵇ scheint die Stadt zwar besiegt, aber noch

nicht gänzlich zerstört zu sein, wofür die Imperfekta sprechen. Mit Gray Liebmann Lohmann das erste ישפילנה in הִשְׁפִּיל zu verwandeln und zu v. 5ª zu ziehen oder mit Du Ma Chey das zweite (ישפילה) zu streichen, empfiehlt sich nicht, da das Versmaß dann unnötig gestört wird. Das Nebeneinander von יַשְׁפִּילֶנָּה und יַשְׁפִּילָהּ zwingt trotz 𝔊 nicht zur Ausscheidung eines Gliedes, da der Fünfer vielmehr beide fordert. Die Verwandtschaft von v. 5 mit 25, 12 ist nicht so groß, daß Abhängigkeit nötig wäre (gg Duhm). — v. 6. Die 3. *fem. sg.* תִּרְמֹסֶנָּה vor den Dualen רגלי ע" und פעמי ד" ist haltbar, so daß man vielleicht nicht רגלי (Bi Du Liebm), sondern das in 𝔊 fehlende רגל, das den Fünfer überlastet, als Glosse auszuscheiden hat (= Ken 72). Mit 𝔊 in עָנִי den *πρᾳΰς* (= ענו), in דַּל den *ταπεινός* zu sehen, ist nicht genau, da auch עָנִי eine gesellschaftliche Lage ausdrückt. Die vom Druck der Zwingherrschaft befreiten, die jetzt ungehindert durch die verödete Stadt gehen, sind hier noch weniger als in 25, 4ª auf Israeliten zu beschränken.

7. Gebet. c. 26, 7—19.

7 *Des Gerechten Pfad, 'o Jahve'ª, ist Heil; du ebnest Gerechtem die Bahn.*
8 *Wir erharrten* T b *den Gang deines Rechts* T ª*, deinen Namen und Ruhm ersehnet die Seele.*
9 *Meine Seele begehrte dein in der Nacht, ja mein Geist in mir harrete dein.*

Denn 'leuchtet'ᶜ dein Recht der Erde, so lernen die Erdenbewohner das Heil.
10 *Der Böse 'vergeht'ᵈ, nicht lernt er das Heil, 'auf Erden'ᵉ die Wahrheit verdrehend.*
Nicht schaut er Jahves Erhebung je, 11 T f *nicht schaun sie ums Volk den Eifer.*

'O Jahve, deine Hand holt aus'f, ja Feuer deine Feinde verzehrt T g, 12 *Jahve.*
Wollest Friede uns schaffen, denn 'nach dem, was gewirkt'ʰ unser Werk, vergaltest du uns.
13 *O Jahve, unser Gott, es beherrschten uns Herrn; außer dir 'ist uns keiner bekannt'ⁱ.*

'Allein'ʲ deinen Namen wir nennen, 14 *nicht leben Tote, nicht Schatten erstehn.*
Drum suchtest du heim 'sie'ᵏ, vernichtetest sie und tilgtest ihrer jeglichen Namen.
15 *Du mehrtest dem Volk, o Jahve,* T l *'den Ruhm'ᵐ, ausweitend alle Enden der Erde.*

16 *Jahve, 'wir dich suchen'ⁿ in Angst, Drang voll 'Qual'ᵒ deine Züchtigung 'uns'ᵖ bereitet.*
17 *Wie die Schwangre entgegengeht der Geburt, in den Wehen sich windet und schreit,*
So sind wir, Jahve, vor dir, 18 *sind schwanger, 'der Gebärenden'ᑫ gleich wir kreißen.*

'Geist des Heils'ʳ nicht wird 'auf Erden'ˢ gewirkt T t*, hinsinken die Erdenbewohner.*
19 *Laß doch leben deine Toten, 'deine'ᵘ Leichen erstehn, 'daß erwachen'ᵛ, die wohnen im Staub!*
Denn dein Tau ist Tau 'des Lichtes, Jahve'ʷ, und du stürzest das Land der Schatten.

a) ins יהוה (cf. v. 8) pr ישר. — b) l קַוִּינוּ. — c) l קְאֹר cf. 𝔊 *φως* pr כאשר. — d) l יָחְדַּל (𝔊 *πέπαυται*). — e) l בָּאָרֶץ. — f) v. 11ª$^{\alpha}$ יהוה רמה ידך trsp post קנאת עם. — del יחזו ויבשו. — g) l c 𝔊 תאכלם pr תאכלם. — h) l כְּגָמְלָ pr גם כל. — i) ins c 𝔊 אַתָּה בַּל נוֹדַע. — j) l לְבַדְּךָ pr לבד בך. — k) ins עליהם mt c. — l) del יספת לגוי 2º. — m) l נִכְבַּדְתָּ pr נכבדת. — n) l פָּקְדוּנוּךָ. — o) l צָקוֹן לַחַשׁ. — p) l c 𝔊 לָנוּ pr למו. — q) l יֹלֵדָה pr ילדני. — r) cj c 𝔊 רוּחַ יְשׁוּעוֹת. — s) l c 𝔊 בָּאָרֶץ. — t) del יבל. — u) l נִבְלַתִּךְ ‖ מֵתֶיךָ. — v) l וְהַקְרִיצוּ et del ורננו. — w) l prb מאורות et ins יהוה mt c.

Duhm will 26, 1—6 mit 26, 7—19 zu einem Gedichte verbinden. Dagegen spricht sowohl Metrum wie Inhalt; denn 26, 7—19 begegnet uns der Siebener, und von der zerstörten Weltstadt ist nirgends die Rede. Man muß

also mit Sievers, Guthe, Buhl, Lohmann das Gedicht von v. 1—6 ablösen und für sich stellen. Dann ergeben sich sechs Tristichen aus lauter Siebenern; Versmaß und Strophenbau entsprechen also der Apokalypse c. 24, 1—7. 18b—23. Aber auch der Vorstellungskreis entspricht ihr. Hier wie dort ist der Blick auf das Weltgericht gerichtet (26, 7 f. cf. 24, 1 ff. 21 ff.), bei dem fremde Mächte heimgesucht werden (26, 14 cf. 24, 21 פקד). Der ganze Erdkreis (26, 9. 18 cf. 24, 4 f. תבל) ist in Mitleidenschaft gezogen; dem Gottesvolk aber soll die Rettung zuteil werden (26, 7. 11b. cf. 24, 23. 25, 8), wenn Gott sich offenbart (26, 10b cf. 24, 23) und die Notzeit vorüber ist. Freilich ist 26, 7—19 keine Apokalypse, sondern ein Gebet; aber die apokalyptische Geschichtsbetrachtung, die in der Vernichtung des Todes (25, 8) und der Totenauferstehung (26, 19) gipfelt, beherrscht beide Dichtungen. Die Großartigkeit der Phantasie herrscht hier wie dort, und die gewaltige Leidenschaft des Gebets sucht ihresgleichen im Alten Testament. Aus diesen Gründen ist für die Apokalypse wie für unser Gebet derselbe Prophet anzunehmen. Nur ist er dort von den Bildern der Zukunft gebannt, hier von der Drangsal der Gegenwart erschüttert. So gut wir bei Jeremia die Vision des Gerichts (Jer 25, 15 ff.) und die Bekenntnisse des Gebets (11, 18—12, 6. 15, 10 ff. 17, 14 ff. 20, 7 ff.) nebeneinander finden, dürfen wir unserm Apokalyptiker das Gebet von 26, 7 ff. zutrauen (gg Du Sie Buhl). Will man, Hylmös Anregung folgend, c. 26, 7 ff. als Teil einer Liturgie betrachten, so kommen als Teile dieser Liturgie nur die in Siebenern geschriebenen Stücke (c. 24, 1—7. 18b ff. 25, 6—10a. 26, 7 ff. 27, 1. [2a. 6*. 9.] 12 f.) in Betracht. Auf die große Vision von der Weltdämmerung und dem großen Abendmahl, die beide weltgeschichtlichen Umfang haben, antwortet der Seher mit dem Gebet um seines Volkes Erlösung (26, 7—19), das in Gottes Antwort Erhörung findet (26, 20 f. 27, 1. (2a. 6*. 9.) 12 f.)). Der Text weist viele Dunkelheiten auf; doch scheint er mir durch vorsichtige Kritik wesentlich geklärt werden zu können.

v. 7. Der Vers hat keinen Anschluß an v. 1—6; so muß man ihn mit v. 8 ff. zu verbinden suchen. Jetzt heißt es, daß dem Gerechten (לַצַּדִּיק) ein Pfad als Ebene (Prov 23, 31. Ct 7, 10) offensteht und daß ein Angeredeter, unter dem man doch nur Jahve verstehen kann, die Bahn des Gerechten ebnet (cf. ψ 78, 50. Prov 4, 26. 5, 6. 21 תְּפַלֵּס). Angeredet ist aber Jahve (cf. v. 8), der mit יָשָׁר „o Gerechter“ offenbar gemeint ist (cf. Dt 32, 4. ψ 25, 8. 92, 16). Freilich fehlt ישר in 𝔊; und da in v. 8 יהוה überzählig ist, empfiehlt es sich, ישר durch יהוה zu ersetzen (Hy). An ihn wendet sich der Dichter im Gebet als den Bürgen der sittlichen Weltordnung, womit er die Frage der Theodicee aufrollt (cf. Jer 12, 1 ff.). Durch diese Conjektur also wird der Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 8 hergestellt. Des Gerechten Pfad ist Ebenheit (מֵישָׁרִים), was vom göttlichen Heil (cf. ψ 9, 9. 96, 10. 98, 9. 99, 4 מֵישָׁרִים) verstanden werden muß. Daraus ergibt sich die Erwartung, daß Gott auch in der Gegenwart die Bahn seiner Frommen ebnet (v. 7b), weshalb mit Leidenschaft der Anbruch des göttlichen Rechtsganges erwartet wird (v. 8). — v. 8. Der Rechtspfad

Jahves (אֹרַח מִשְׁפָּטֶיךָ) ist sein Rechtsgang zum jüngsten Gericht, das der Dichter herbeisehnt, wobei קִוִּינוּ (Lwth Oort Liebm) für das pleonastische קִוִּינוּךָ einzusetzen ist. Daß der Dichter „auf dem Pfade der Gerichtsakte" Gottes auf Gott harrt (Kg), ist nicht die Meinung. Die Sehnsucht nach Gottes Erscheinung, die auch 25, 9 ergreifend hervortritt, charakterisiert diesen Dichter, der sich mit seinen Glaubensgenossen zusammenfaßt. v. 8^{b} scheint ein selbständiger Satz zu sein, mit תְּאַוַּת נֶפֶשׁ als Subjekt, wofür 𝔗 𝔖 נַפְשֵׁנוּ empfehlen, und לְשִׁמְךָ als Prädicatsumschreibung, da קוינו schwerlich sowohl mit Accusativ (אֹרַח) als mit לְ in einem Satze verbunden ist; neben לְשִׁמְךָ das gleichbedeutende ולזכרך als Variante auszuscheiden, widerrät das Metrum. — v. 9^{a}. Der dritte Siebener der ersten Strophe stellt die Persönlichkeit des Dichters den Glaubensgenossen gegenüber, vertieft also die Innigkeit der Sehnsucht. Da נַפְשִׁי und רוּחִי mit dem Ich identisch sind, kann das Prädikat beide Male in erster Person stehen; doch betont נפש mehr das Ich, רוח mehr das Lebensprinzip (KG$^{2.3}$ S. 442 cf. ψ 31, 6. 77, 4. 7. 142, 4. 143, 4. 7). Die Änderung in אִוָּתָה und יְשַׁחֲרֶךָּ (Liebm) ist matt. Die Begierde der Seele — אִוָּה ist ein sehr starker Ausdruck — und die Hoffnung des Geistes, wobei שחר 𝔊 *ὀρθρίζειν* (cf. ψ 63, 2) nach Wellhausen, Reste^{2} 159. 200 mit a. *saḥara* „zaubern, citieren" zusammenhängt, sind ganz auf Gott persönlich gerichtet; denn es handelt sich um die Gottesgemeinschaft als letztes Ziel, in dem die übrigen Lebensziele mit enthalten sind. Die Betonung der schlaflosen Nacht (cf. ψ 16, 7. 63, 7), wobei Du Ma Chey בַּלַּיְלָה zu Unrecht streichen, erhöht das Gefühl der Sehnsucht; daneben בַּבֹּקֶר für בקרבי zu lesen (Liebm Sie), ist unnötig, da בבקר gegen בלילה keine Steigerung ist. So fleht und sehnt sich der Prophet nach der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die vom Weltlauf verdunkelt ist. — v. 9^{b}. Da כַּאֲשֶׁר ein Verbum verlangt, das mindestens in v. 9$^{b\alpha}$ fehlt, so ist nach 𝔊 *φῶς* mit Oort Brd (cf. J. D. Michaelis) *Inf. cstr.* אֹר[כְּ] zu lesen, aber nicht mit Duhm zu כִּי eine Variante anzunehmen. Der Nachsatz ist in v. 9$^{b\beta}$: „Wenn deine Rechte aufleuchten für die Erde" (cf. Hos 6, 5^{b}), dann lernen die Menschen das Heil. In צֶדֶק liegt die sittliche Ordnung Gottes (1, 21), die sich als Heilsordnung (cf. 45, 18 ff.), als *δικαιοσύνη θεοῦ*, offenbaren wird; man hat also צֶדֶק auf die Gerechtigkeit Gottes, nicht auf menschliche Gerechtigkeit (𝔗) zu beziehen. Für *Pf.* לָמְדוּ, das im Bedingungssatze haltbar ist, liest man besser mit 𝔗 𝔖 יִלְמְדוּ, aber ja nicht לִמְדוּ mit 𝔊 (*μάθετε*). Nicht nur für Israel, sondern für den ganzen Erdkreis gilt die Offenbarung, gerade wie in der Weissagung vom großen Abendmahl (25, 6—10^{a}), was auf denselben Verfasser weist. — v. 10. „Der Gottlose findet Gnade, nicht lernte er Gerechtigkeit". Dieser Satz gibt keinen Sinn. Man hat יֻחַן als negative Frage fassen wollen: „sollte er Gnade finden?" (cf. Liebm) oder etwa בַּל vor יחן (Ma) einsetzen wollen; doch 𝔊 *πέπαυται* gibt für יחן vielmehr ein יֶחְדַּל „hört auf" an die Hand; möglich wäre auch יֵחַת „erschrickt". Weil der Gottlose, der sowohl bei Juden wie bei Heiden denkbar ist, Gottes Gerechtigkeit nicht vernimmt, so geht er unter. Sein gottwidriges Handeln ist mit בְּאֶרֶץ נְכֹחוֹת יְעַוֵּל ausgedrückt, wo aber für 𝔐 ״ בְּאֶרֶץ „im Lande

der Wahrheit“ vielmehr mit 𝔊𝔗𝔖 בָּאָרֶץ zu lesen ist: „[der Gottlose verdreht] die Wahrheit (cf. 30, 10. 59, 14. Am 3, 10) auf Erden“. Da er untergeht, so bekommt er die גְּאוּת יהוה (ψ 93, 1) nicht zu sehen, worunter die Schlußoffenbarung zu verstehen ist (cf. 12, 5). — v. 11. Der erste Satz יהוה רָמָה יָדְךָ, in dem man lieber רָמָה als Particip punktiert sähe, unterbricht die Schilderung vom Schicksal der Gottlosen, wird daher besser hinter v. 11$^{b\alpha}$ קִנְאַת־עָם als Anfang einer neuen Strophe eingesetzt. Die Gottlosen — der kollektive Singular רָשָׁע ist mit יֶחֱזוּן בַּל in den Plural übergegangen — bekommen nicht zu schauen, wie Jahves Eifer seinem Volke hilft. Man muß בל יחזון mit קנאת עם verbinden; es ist Jahves heiliger Eifer gemeint (9, 6. 37, 32. Zak 1, 14. 8, 2 cf. Ct 8, 6), der am jüngsten Tage Israel verherrlicht (9, 6), wobei עַמְּךָ (Chey Du cf. ψ 69, 10 קנאת ביתך) oder עַמּוֹ zwar für das abgekürzte עם möglich, aber nicht nötig ist. Jetzt freilich steht קִנְאַת עָם durch יֶחֱזוּ וְיֵבֹשׁוּ abgesprengt von יחזון. Indessen wird durch יחזו ויבשו der Siebener überlastet; beide Wörter müssen eine Glosse zu יחזון sein: „sollten sie es sehen, so müßten sie zuschanden werden“. Scheidet man sie aus, so ist das Objektsverhältnis von קנאת עם zu יחזון klar, und der Versuch, קנאת עם als Subjekt zu תאכלם zu ziehen (Vitr Du Ma Chey), erübrigt sich. Was in v. 11 übrig bleibt, ist der erste Siebener eines dritten Tristichons, das mit v. 11$^{a\alpha}$ יהוה רמה ידך anhebt und mit v. 11$^{b\beta}$ אַף אֵשׁ צָרֶיךָ [תֹּאכְל]ם schließt, wozu als letzter Fuß noch v. 12$^{a\alpha}$ יהוה (Du) zu ziehen ist. Die Anrede an Jahve beginnt und schließt den Vers, der an ψ 118, 16 erinnert. Der Prophet sieht Jahves Hand zum Schlage gegen seine Feinde erhoben; ja Feuer soll sie fressen, wobei das Suffix in תאכלם neben צריך mit 𝔊 besser zu tilgen ist; denn es ist nicht das Feuer der Feinde, das sie verzehrt, sondern das Feuer des Gerichts. — v. 12. Der Siebener ohne beginnendes יהוה (s. v. 11^{b}) ist möglich, wenn auch steif, so daß man die Verdoppelung von יהוה in Erwägung ziehen kann. In תִּשְׁפֹּת ist ein Jussiv enthalten; der Friede soll vor sie hingebreitet werden (שפת cf. ψ 22, 16). Gemeint ist mit שָׁלוֹם der innere Friede mit Gott; denn v. 12^{b} enthält eine Anspielung auf die Schläge Gottes. Der Text: „Denn auch all unser Werk hast du uns bereitet“, gibt keinen Sinn, so daß כְּגָמֶל (cf. 3, 11) für כי גם כל zu lesen ist (Perles, Analekten S. 26). Daß ihnen nach der Wirkung ihrer Werke von Gott vergolten worden ist, kann sich nicht auf die guten Werke beziehen, da sie ja im Unglück sind, sondern nur auf die bösen (Sach 1, 6^{b}); der erbetene Gottesfriede soll diesem Zustande ein Ende machen. — v. 13^{a}. Dieser Vers lautet in 𝔊: *κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν* (א A Q gg B), *κτῆσαι ἡμᾶς* (= בְּעָלֵנוּ) *κύριε· ἐκτός σου ἄλλον οὐκ οἴδαμεν* (= זולתך אַחֵר בַּל נדע). Da nun das hier zum Zusatz gezogene זולת sonst stets nur in negativen Sätzen vorkommt (Buhl), was bei 𝔐 nicht der Fall wäre, so empfiehlt es sich, mit 𝔊 zu lesen: Außer dir kennen wir (נָדַע) keinen andern, בְּעָלֵנוּ 𝔊 statt בְּעָלוּנוּ 𝔐 ist zu verwerfen. Da mit יהוה אלהינו Jahve nachdrücklich als Israels Gott betont ist, werden die pluralischen אֲדֹנִים (cf. sg. 19, 4) nicht menschliche, sondern göttliche Herren sein, so daß jetzt fremde Götter im Lande herrschen, wobei im Verbum בעל (62, 5. Dt 21, 13. 24, 1) eine An-

spielung auf Baal enthalten sein kann. Die fremden Baale sind die Götter des Herrenvolks (cf. 2 Reg 23, 5. Seph 1, 4 [l אַשֶׁר הַבַּעַל]), das jetzt in Palästina herrscht. Diesen Zwangsherren gegenüber gilt, daß außer Jahve kein andrer Herr als Gott (Ex 34, 14) in Israel bekannt ist, wobei man 𝔊 *ἄλλον οὐκ οἴδαμεν* sowohl mit אחר בל נדע als mit אחר בל נדע wiedergeben kann. Der Satz enthält das Bekenntnis zur Glaubenstreue gegen Jahve. — v. 13b. 14a. Hier, zu Beginn des vierten Tristichons, wird mit dieser Versicherung fortgefahren; denn Jahves Name steht gegenüber andern Gottesnamen. Für das in 𝔊 fehlende לְבַד־בְּךָ „nur in dir" nennen wir deinen Namen, wobei man in בך an ב *essentiae* denken müßte (cf. Gen 21, 12 E), ist gewiß לְבַדְךָ (Du) zu lesen; לְבַדֶךָ steht dann zur Hervorhebung von שִׁמְךָ, das nicht zu tilgen ist (gg Hy); denn Jahves Name allein wird in Israel angerufen (cf. Ex 23, 13 הַזְכִּיר שֵׁם; Jos 23, 7. Am 6, 10 הַזְכִּיר בְּשֵׁם). Auch im Assyrischen begegnet uns *zakâru šumu* im kultischen Sinne. Ist so in v. 13b der Monotheismus hervorgehoben, so hat man auch v. 14a unter מֵתִים und רְפָאִים schwerlich an tote Menschen, sei es Israeliten (Sm Oort Brd), sei es heidnische Tyrannen (Du Ma), sondern an tote Götter zu denken. Seit Deuterojesaia werden die Götter der Weltmächte als tote Götter verspottet (Jes 40, 19 f. 41, 21 ff. 44, 9 ff.). Der Psalmist läßt die fremden Götter sterben wie Menschen (ψ 82, 6); für unsern Propheten sind sie endgiltig abgetan; so dürfen sie im Kult nicht wieder aufleben. Jahve als אֵל חַי (ψ 42, 3. 84, 3) steht den toten Göttern siegreich gegenüber, wobei רְפָאִים, die Unterweltsgeister (14, 9. Hi 26, 5), an die Totengötter Osiris, Tammuz, Attis erinnern könnten, die in der Unterwelt (v. 19 אֶרֶץ רְפָאִים) herrschen. So betrachtet, enthält der Vers (v. 14a) nichts Rätselhaftes und braucht nicht verstellt (Sie) oder athetiert (Bhl) zu werden. — v. 14b. Wieder ein Siebener, dessen fehlender Fuß hinter פָּקַדְתָּ durch עֲלֵיהֶם (cf. 24, 21. 27, 1) leicht ergänzt werden kann; denn פקד „heimsuchen" führt das persönliche Objekt fast immer mit על ein. Die Heimsuchung bezieht sich auch hier (cf. 24, 21) auf die fremden Götter, die von Jahve vernichtet und deren Namen oder Gedächtnis (Hi 18, 17. ψ 34, 17. 102, 13. 109, 15. 135, 13 u. ö. זֵכֶר cf. v. 13b הזכיר) — כל־זכר geht auf die Mehrzahl der Götter — ausgetilgt sind. Schon jetzt hat Jahve ihr Wesen längst vernichtet, seitdem ihre Völker Ägypten, Babylon usw. untergegangen sind. So wird ihre Renaissance etwa im ptolemäischen oder seleucidischen Reiche abgelehnt (v. 14a). — v. 15. Neben seinen Göttern steht das fremde Volk (גוי gegen v. 11 עם), das jetzt die Welt beherrscht; denn an das unterdrückte Israel (v. 16) kann man bei גוי unmöglich denken (gg Di Kg a). Das zweite יָסַפְתָּ לַגּוֹי ist Dittographie (Sie), so daß ein reiner Siebener entsteht. Jahve selbst hat dem Volke Wachstum verschafft (יסף „mehren"). Freilich fehlt dem Verbum das sonst überall stehende Objekt, das sich 𝔊 mit *κακά* = רָעָה ergänzt. Doch wenn auch ein elliptischer Ausdruck zur Not möglich wäre, empfiehlt es sich, für das isolierte נִכְבַּדְתָּ, das sich auf Jahves eigne, nicht auf des Volkes Verherrlichung bezieht, vielmehr נִכְבָּדוֹת „Ruhm" (ψ 87, 3) zu lesen (Oo Brd), womit das natürliche Objekt zu יָסַפְתָּ gewonnen ist. Das fremde Volk hat

Ruhm von Jahve, nicht etwa von seinen toten Göttern, empfangen. Auch hat Jahve alle קְצוֵי אֶרֶץ (ψ 48, 11. 65, 6), die Enden (√קצו cf. G.-K.[28] § 93[x]) der Erde „entfernt", d. h. in die Ferne gerückt, so daß der Horizont der Erde erweitert worden ist. Natürlich ist dies wiederum durch das Auftreten des fremden Volks geschehen, das wie unter Alexander die Macedonen den geschichtlichen Horizont stark erweiterte. 𝔊 hat רַחֲקָתָ כָּל־קְצוֵי nicht gelesen, sondern verbindet *τοῖς ἐνδόξοις τῆς γῆς* = נִכְבַּדֵי אֶרֶץ[ל], was sicherlich keine Verbesserung ist. — v. 16. Mit der neuen Strophe (v. 16—18[a]) wird das geängstete Israel der Weltmacht entgegengestellt. 𝔐 hat freilich in v. 16 die dritte Person: Jahve, in Angst besuchten sie dich (פָּקָדוּהָ) . . . deine Züchtigung ist ihnen (לָמוֹ) zugewandt. Aber da das fremde Volk (v. 15), das allein als Subjekt in Betracht käme, siegreich ist, muß v. 16 פָּקַדְנוּךָ (c. 20 Mss 𝔊 *ἐμνήσθην*[sic]) und לָנוּ (𝔊 *ἡμῖν*) gelesen werden, wie denn v. 17 die erste Person fortfährt. Israel sucht Jahve (1 Sam 20, 6. 25, 5) in seiner Angst (v. 16[a]), und diesem Gedanken muß v. 16[b] (מוּסָר) entsprechen. Aber was ist צָקוֹן לחש? Die Fassung von צָקוֹן als 3. *pl. pf. m.* (cf. Dt 8, 3. 16) von √צוק befriedigt nicht; denn weder „sie gossen aus" (Saad J-E) noch „sie bedrängten" gibt mit לַחַשׁ „Zauber" (3, 3. 20) einen Sinn. Also hat man ein Nomen צקון anzunehmen, aber nicht „Zauberring" (Ew; cf. äth. *ṣ'qîn*), sondern „Drang", „Bedrängnis" (Grätz Liebm) zu übersetzen, wobei *str. constr.* צָקוֹן (cf. 8, 22 מעוף צוקה) eine Senkung von *ô* zu *û* zeigen könnte. Freilich: „Bedrängnis der Zauberei (צָקוֹן לַחַשׁ) ist deine Züchtigung für uns (l. לָנוּ für לָמוֹ)" ist ein sehr dunkles Bild, so daß man lieber לַחַץ „Nötigung", „Qual" (Ki Chey Liebm Hy) für לחש liest. Bequemer wäre צ[ע]קנו [ט]לחץ „wir schrieen aus Qual" (Chey cf. Hy), doch ist diese Textänderung größer als unbedingt nötig. Für צקון wäre schließlich möglich, nach 𝔊 *ἐν θλίψει* [*μικρᾷ*[sic]]: בְּצָקוֹן לַחַץ zu lesen. Sie empfinden die Bedrängnis der Qual als Züchtigung Jahves, was ganz sinngemäß ist (cf. v. 12). Hylmö liest: בְּצַר פָּקְדֵךְ צעקנו מלַחַץ מוסרך חלנו, setzt also חלנו für למו ein, sachlich gut, graphisch denkbar. — v. 17[a] bringt die zwei übrigen Siebener des Tristichons in Vordersatz (v. 17[aα]) und Nachsatz (v. 17[aβ]. 18[a]). Der Vordersatz ist völlig deutlich, wobei תַּקְרִיב, תָּחִיל, תָּזַעַק im Bilde eine leidenschaftliche Steigerung bringen; die Schwangre geht der Geburt entgegen, die Wehen erfassen sie, so daß sie aufschreit. Der Vergleichspunkt sind nicht nur die Schmerzen, sondern auch die nahe Geburt; Israel steht vor den eschatologischen Wehen (Mt 24, 8. Mc 13, 8 *ὠδῖνες*; cf. חֶבְלוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ = *παθήματα τοῦ Χριστοῦ*), in denen die neue Zeit sich regt. Der Zustand tritt ein „vor Gott" (v. 17[aβ] [מפני]ך), was 𝔊 *διὰ τὸν φόβον σου* „aus Furcht vor dir" (Kg) plastisch durch מִפַּחְדָּךְ ersetzt. — v. 18[a]. Der Satz „wir waren schwanger, kreißten, als ob wir Wind gebären müßten" oder: „.... als wir gebaren, war es Wind" entspricht nicht den in v. 17[a] enthaltenen Stadien. Denn der Vordersatz führt uns nicht in den Zustand nach der Geburt, sondern davor, und läßt nicht auf eine Windgeburt (*physometra empneumatosis*) schließen, sondern auf eine wirkliche. So ist כְּמוֹ יָלַדְנוּ in כְּמוֹ יֹלֶדֶת „wie eine Gebärende" (cf. v. 17[a]) zu ändern, und רוּחַ mit

v. 18b ישועות nach 𝔊 *πνεῦμα σωτηρίας σου* zu verbinden. Jahves Eingreifen versetzt sie in Angst und Wehen, aus denen das ganze Gebet entspringt. — v. 18b. 19 enthält das letzte Tristichon. Der „Geist des Heils“ (רוּחַ יְשׁוּעָה [cf. ψ 18, 51. 42, 6. 12. 43, 5] wie Jes 19, 14 רוּחַ עִוְעִים. — 29, 10 רוּחַ תַּרְדֵּמָה. — Nu 5, 14. 30 רוּחַ קִנְאָה. — Hos 4, 12. 5, 4 רוּחַ זְנוּנִים. — Sach 12, 10 רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים. — 13, 2 רוּחַ הַטֻּמְאָה) ist das Prinzip, die Potenz, in der das Heil enthalten ist; das prädikative *Particip Niph'al* נַעֲשֶׂה בל ist auf *m.* רוח bezogen (Ges Rß), nicht etwa als 1. *pl. Qal* (Di Del u. a.) aufzufassen. Für ארץ, das in der Luft hängt, ist mit 𝔊 *ἐπὶ τῆς γῆς* = בָּאָרֶץ zu lesen. Wahrscheinlich ist das messianische Heil gemeint (Jes 52, 7. 59, 11); der Prophet sehnt sich nach dem Anbruch dieses Pfingstgeistes (cf. 32, 15. Ez 36, 22 ff.), dessen Lebenskraft aber auf Erden noch nicht wirksam ist. Fraglich ist der Sinn von v. 18bβ: „und nicht stürzen der Erde Bewohner“. Man erwartet darin eine Parallele zum Gedanken vom mangelnden Anbruch des Geistes; aber dann müßte mit dem Sturz der יוֹשְׁבֵי תֵבֵל die Erlösung anbrechen (Hy), was nur bei ihrer Gleichsetzung mit irdischen Tyrannen verständlich wäre. Da jedoch יוֹשְׁבֵי תֵבֵל nicht die Tyrannen, sondern die Menschen überhaupt sind (v. 9), von denen doch ein Teil das Heil kennen lernen soll, so ist ihr Fall als Heilszeichen unverständlich. So scheint mir ובל, wofür 𝔊 *ἀλλά* = אֲבָל liest, als versehentliche Dittographie der folgenden drei Buchstaben [יפל]ו fallen zu müssen: „Vielmehr sinken die Erdbewohner“ nach wie vor in den Tod. Mit Sievers und Buhl v. 18bβ zu streichen, ist eine zu wohlfeile Auskunft. — v. 19. Nach Hylmö beginnt mit v. 19 ein neues Stück (v. 19—21), nämlich die Verheißung Gottes, daß Israels Tote auferstehen sollen, die zugleich Jahves Tote (1 נִבְלָתִי) seien. Daher seien die folgenden Worte (v. 19bα) als Imperative an die Staubbewohner gerichtet, die nun jubeln dürfen; denn die Erde gebäre (תַּפִּיל) ihre Toten (רְפָאִים) neu. So trefflich die Verheißung der Totenauferstehung in Gottes Mund paßt, so wäre doch הַפִּיל auf die von der Erde wiedergegebenen Toten anzuwenden sonderbar. Auch ist es schwierig, den Tau des Lichts in der Anrede nicht der Menschen an Gott, sondern Gottes an das Volk zu verstehen. So ist v. 19 besser als kühner Abschluß des Gebets (v. 7—18) zu fassen. Geschüttelt von den Wehen der messianischen Zeit, deren Anbruch dennoch verzieht, erhebt sich der Prophet zu der großartigen Forderung der Totenauferstehung Israels. Jahves Tote (מֵתֶיךָ) sind die Israeliten; parallel dazu heißt es besser pluralisch נִבְלֹתֶיהָ (5, 25. Dt 28, 26. Jer 7, 33 u. ö.) wegen יְקוּמוּן, obwohl נִבְלָה sonst nur im Singular vorkommt. Sind יִחְיוּ und יְקוּמוּן Imperfekta (cf. תַּפִּיל), so erscheint hier die Auferstehungshoffnung als Gewißheit (Del Or Du Bhl); doch im Gebet aus der Not ist die Wunschform wahrscheinlicher, wogegen im Zustandssatze v. 19bγ תַּפִּיל nicht angeführt werden kann. Als Fortsetzung seines Wunsches hat man schwerlich mit 𝔐 den apostrophierenden Imperativ הָקִיצוּ וְרַנְּנוּ, sondern 3. *pl. pf.* וְהֵקִיצוּ וְרָנְנוּ (cf. 𝔊 *καὶ εὐφρανθήσονται*) zu lesen, zwei Varianten, von denen 𝔊 nur die zweite (וְרָנְנוּ) hat, während der Auferstehungsgedanke besser durch die erste (וְהֵקִיצוּ) ausgedrückt wird. Die שֹׁכְנֵי עָפָר sind natürlich

die Toten, deren Erweckung ersehnt wird. Das Vorbild dieser Hoffnung ist Hesekiels Vision vom Totenfelde (Ez 37, 1 ff.), die gleichfalls auf die Auferstehung aus den Gräbern (v. 13), nicht nur die Wiederkehr aus dem Exil zielt, wie David beweist, der *in persona* über das auferstandene Israel herrschen soll (Ez 37, 22. 34, 25). Begründet wird der Wunsch nach Auferstehung mit der Kraft des Taus, den Jahve spendet. Sein Tau ist טַל אוֹרוֹת. Da אוֹרָה „Licht“ vorzukommen scheint (ψ 139, 12), ist der Text möglich; lieber läse man טַל מְאוֹרוֹת (Gen 1, 15 ff.) „Tau der Himmelsleuchten“, sc. Sonne und Mond, so daß die Herkunft von Gottes Tau aus der Gestirnregion betont würde, wie er Gen 27, 28—39 טַל הַשָּׁמַיִם heißt. Das Reich des Lichtes muß als Reich des Lebens gedacht sein, wie auch in der zweiten Schöpfungshälfte (Gen 1, 14 ff.) auf die Lichter das Leben folgt. Wie der himmlische Tau die Pflanzen belebt (Hos 14, 6. Mi 5, 6 cf. 2 Sam 23, 4), so soll Jahve, der bei Hosea selber Lebenstau für Israel heißt (14, 6), Israel neu aus der Erde hervorgehen lassen. Dem Lichtreich von oben steht die Unterwelt gegenüber (אֶרֶץ רְפָאִים), die von Jahve gestürzt werden soll. Die רְפָאִים stehen hier als die Totengeister (cf. 14, 9. ψ 88, 11. Prov 2, 18. 9, 18. 21, 16), die den Göttern der Unterwelt (v. 14) dienstbar sind. Der Gedanke von der Vernichtung des Totenreiches deckt sich mit dem von der Vernichtung des Todes (25, 8), den wir demselben Propheten zugeschrieben haben. Der dem letzten Siebener fehlende Fuß läßt sich durch יהוה hinter v. 19$^{b\beta}$ oder v. 19$^{b\gamma}$ ergänzen. Dem Gebetswunsch folgt die Erhörung Gottes (v. 20).

8. Erhörung. c. 26, 20f. 27, 1. 12f.

20 *„Geh ein, mein Volk, in deine Kammern, und verschließ hinter dir deine‘ Tür’*[a]*! Verbirg dich für Augenblicks Weile, bis vorüber gegangen der Zorn.“*

21 *Denn schau, es verläßt seinen Ort Jahve, heimzusuchen der Weltbürger Schuld* T[b]*, Und die Erde deckt auf ihr vergossenes Blut, ihre Toten nimmer verbirgt sie.*

27, 1 *Dann sucht heim mit seinem Schwert, dem harten, großen und starken dazu Jahve* T[c] *Die flüchtige Schlange und* T[c] *die gewundene Schlange und tötet den Drachen im Meer.*

12 *Und alsdann körnt aus vom* T[d] *Euphratstrom bis zum Bach Ägyptens Jahve ‘Die Ähren’*[d]*, und euch bringt man einen zum andern zuhauf, ihr Israeliten.*

13 *Und alsdann man bläst die Posaune groß, und es kommen, die untergegangen* T[e]*, Auf ‘Zion’*[f]*, dem heiligen Berg, Jahve in Jerusalem anzubeten.*

a) K דַּלְתֵּיךְ; Q דַּלְתָּךְ. — b) del עֲלֵי mt c. — c) del לִוְיָתָן. — d) trsp שבלת [l? שבלים] post מצרים ג″. — e) del בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. — f) ins צִיּוֹן ante הר הקדש.

Duhm verbindet c. 26, 20—27, 1 mit 27, 12f. als das Schlußstück der Siebenerapokalypse, worin man ihm zu folgen hat. Denn außer v. 20 treffen wir überall den hier paarweise (cf. 25, 6—10[a]) geordneten Siebener, und nach v. 20 rollen sich in den vier Strophen die vier Stadien des jüngsten Tages (27, 1. 12. 13 ביום ההוא) in rascher Folge bis zum Schlußpunkt ab. Ganz deutlich ist auch der Zusammenhang von 26, 7—19 und 26, 20f. 27, 1. 12f., denn

beide Stücke stehen im Verhältnis von Gebet und Erhörung. Das Gebet des Propheten findet sein Ziel in der Erhörung; denn in v. 20 antwortet Jahve dem Beter. Es ist der einzige Vers der gesamten Siebenerapokalypse, in dem Jahve selber redet. Schon darum ist die Heraushebung aus dem übrigen Versmaß natürlich und bedeutsam, was von Sievers verkannt wird, der v. 20 entfernt, wodurch dem Gebet sein Ruhepunkt genommen wird. Durch diese Erhörung wird der Prophet mit neuer Gewißheit der eschatologischen Zukunft erfüllt, in der sich ihm der jüngste Tag offenbart. So bildet gegenüber dem ersten Stück (c. 24, 1—7. 18^{b} ff. 25, 6—10^{a}) die Folge von Gebet (26, 8—19) und Erhörung (26, 20 f. 27, 1. 12 f.) ein selbständiges Ganzes, das uns tiefer als das erste in die Seele des Propheten schauen läßt. — v. 20. Der dreihebige Vierzeiler, in dem Jahwes Antwort ohne weitere Einleitung ergeht (cf. ψ 32, 8 f. 91, 14 ff.), wirkt nach dem leidenschaftlichen Gebet ruhevoll und majestätisch. Das Gotteswort ist zwar voll Trost; doch ist er auf Glauben gestellt. Erst im Glauben, in der sittlichen Unterwerfung unter das Gotteswort öffnet sich dem Propheten das Gesicht des jüngsten Tags. Die Anrede an das Volk (עַמִּי), wobei עַם (cf. 26, 11) gegenüber גּוֹי (v. 15) wieder Israel bedeutet, beweist uns, daß der Prophet im Namen des Gottesvolks gebetet hat. Die חֲדָרִים sind die einzelnen Kammern (cf. 1 Reg 20, 30. 22, 35. 2 Reg 9, 2 חדר בחדר) einschließlich der innersten. Im zweiten Gliede versteht das K'tîb דַּלְתֵּיךְ augenscheinlich als Dual (=*daltêka*), während das Q'rê mit Rücksicht auf die verschiedenen Türen den Plural bevorzugt. Israel soll sich in tiefster Verborgenheit verschlossen halten wie Noah in der Arche. In חֲבִי von √חבה, einer Nebenwurzel zu √חבא, liegt ein aramaisierender Imperativ (2. *sg. masc. Qal*) vor (Bhl; cf. Olsh § 235^{e} gg G.K.^{28} § 75^{qq}); mit כִּמְעַט רֶגַע „nach dem Minimum eines Augenblicks" wird die unverhältnismäßige Kürze der Not angedeutet. Der vorüberfahrende „Zorn" (זעם) ist das noch bevorstehende Gottesgericht (24, 1 ff.), das wenigstens an Gottes Zeit gemessen, nur einen Moment dauert, aber freilich wegen seiner Furchtbarkeit die Flucht Israels in die innersten Gemächer fordert. Zum Vergleich kann man an die Passanacht erinnern, als der מַשְׁחִית an den israelitischen Häusern schonend vorüberzog (Ex 12, 21—23), während die Ägypter getroffen wurden. — v. 21. Mit v. 20 ist der Gottesspruch zu Ende; denn nunmehr steht יהוה überall wieder in dritter Person. Jahves Stätte (מָקוֹם), von der er zum Gericht aufbricht, ist schwerlich Jerusalem (Dt 12, 5. 13 ff. Jer 7, 12 u. ö.), sondern der Himmel (cf. 24, 21. 1 Reg 8, 30), dem der יושב הארץ (24, 1. 6) gegenübersteht. Da mit der Status-Konstruktus-Verbindung עֲוֹן יושב הארץ (cf. 24, 5. 20) sowohl die Sache (עון) als die sonst mit עַל eingeführte heimgesuchte Person ausgedrückt ist, wird das metrisch störende עליו sc. יושב הארץ ein Zusatz sein. Unter der menschlichen Schuld reift die Erde dem Gerichte entgegen (24, 5). Die Erde hat seit Abels Blut (Gen 4, 10 f. דמים) viel unschuldiges Blut getrunken, das sie am jüngsten Tage offenbar macht (וְגִלָּתָה), wie sie auch die Ermordeten aufdeckt (לֹא תְכַסֶּה cf. Gen 37, 26. Hi 16, 18), so daß sie um Rache schreien. Nicht an israelitische Märtyrer ist gedacht, sondern an die Erschlagenen

der ganzen Menschheit, deren Blut von Gott gerächt wird. Man hat anzunehmen, daß mit diesem Stadium des Gerichts an die Sühne der gebrochenen בְּרִית עוֹלָם (24, 5), des noachischen Gottesbundes (Gen 9, 6), gedacht ist. Denn gerade der Noahbund, der dem ganzen Menschengeschlechte galt, ruht auf der Heiligkeit des Menschenlebens. — c. 27, 1. Auf dieses Stadium folgt die Heimsuchung (פקד cf. 26, 21) dreier Weltmächte durch Jahve, die eine Tyrannis über die Erde ausgeübt haben. Jahves Schwert, das als hartgestählt (קָשָׁה), groß (גְּדוֹלָה) und stark (חָזָקָה) geschildert wird, um von seiner überirdischen Größe einen Eindruck zu geben, scheint wie nachher die Posaune (v. 12) zu den eschatologischen Requisiten unseres Zeitalters zu gehören; vielleicht ist es mit dem Zickzackschwert des verschlossenen Paradieses (Gen 2, 24) identisch. Man sieht es, von Jahves unsichtbarer Hand geführt (cf. Ap 14, 14). Der mit dem ersten Siebener, der durch הגדולה ohne ו gewinnen würde, gepaarte zweite muß im Rest von v. 1 gesucht werden. Dieser Restbestand ist aber metrisch überlastet, und mit Athetierung des einfüßigen אֲשֶׁר בַּיָּם (om 𝔊) hilft man nicht, wohl aber mit Streichung des doppelten לִוְיָתָן. Wir hören sonst nur von einem Leviatan (ψ 74, 14. 104, 23. Hi 3, 8 [cf. 40, 25]), während hier zwei genannt sind. Auch ist der Leviatan sonst eine Seemacht (ψ 104, 23), wahrscheinlich der die Erde umringelnde (לוה/) Oceanus selbst; hier wäre er im Unterschiede vom תַּנִּין eine Landmacht. So gewinnt der Vers bei Weglassung von לִוְיָתָן in jeder Hinsicht; die beiden ersten Ungeheuer werden als נָחָשׁ בָּרִיחַ (cf. Hi 26, 13) und נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן unterschieden und dem Seeungeheuer (תַּנִּין) gegenübergestellt. Freilich ihre Bedeutung ist dunkel. Der mythische נָחָשׁ בָּרִיחַ ist in der Urzeit von Jahve durchbohrt (H. 26, 13), hat also das von Deuterojesaia dem תַּנִּין der Vorzeit zugeschriebene Los (Jes 51, 9). Auch teilt er gleich diesem תַּנִּין das Vernichtungslos mit רהב (Hi 26, 12. Jes 51, 9), einem der babylonischen Tihamat, dem Urmeer (Gen 1, 2 תהום) nächstverwandten Ungeheuer (Hi 9, 13. ψ 89, 10f.). Freilich könnte nach Hi 26, 13:12 der נָחָשׁ בָּרִיחַ gegenüber der Rahab auch am Himmel gesucht werden, so daß er wenig greifbar ist. Auch die Bedeutung „flüchtige Schlange“, wenn auch wahrscheinlich (𝔊 ὄφις φεύγων; 𝔖 *fugiens*), ist nicht völlig sicher (α' μόχλος = בריח; σ' συγκλείων; 𝔖' ἰσχυρός; 𝔖 *ḥarmânâ* = *serpens*), so daß man auch an die „gestreckte Schlange“ (Smend) gedacht hat, was nicht viel weiter hilft. Jedenfalls steht dem נחש בריח der נחש עֲקַלָּתוֹן, die „gewundene“ (cf. Jud 5, 6. ψ 125, 5 עֲקַלְקַל) Schlange gegenüber, die man sich in Kreisform oder Spiralform zusammengeringelt zu denken hat. Beide Schlangen scheinen Landtiere zu sein im Gegensatz zu תַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם, dem Drachen im Meere (cf. Jes 51, 9. Jer 51, 34. Ez 29, 3. 32, 2. ψ 74, 13), der als Seeschlange gilt (cf. Gen 1, 21. ψ 148, 7), wie das arabische *tinnîn* die „Wasserhose“ bedeutet. Wahrscheinlich sind alle drei Ungeheuer Gestaltungen der mythischen Urschlange, die sich aus Babylonien oder Phönicien in den alttestamentlichen Mythus gestohlen hat (cf. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 30ff.); doch da sie hier durch verschiedene Attribute bezeichnet werden, muß dem Propheten an ihrer Unterscheidung liegen. Als endzeitliche Gegenbilder urzeit-

licher Mächte könnten sie Naturerscheinungen bedeuten; Buhl vermutet deshalb Sternbilder, darunter den Drachen, der bei Aratos als *δράκων σκολιός* (נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן = *o' ὄφις σκολιός*) vorkomme. Da sich jedoch das vorhergehende (26, 21) und nachfolgende (27, 12 f.) Stadium des jüngsten Tages auf geschichtliche Mächte beziehen, so wird man mit den Rabbinen (Ra Ki) auch hier an solche denken. Da alle drei Figuren als Schlangen (cf. Ex 7, 9. 12 תַּנִּין) erscheinen, müssen sie miteinander verwandt gedacht werden, während Daniel mit Löwe, Bär, Pardel und Chimäre (Du 7, 1 ff.) oder mit Widder und Ziegenbock (8, 1 ff.) die Verschiedenheit der betreffenden Mächte andeuten will. Ferner ist die Wahl des Schlangensymbols unmöglich zufällig. Nun sind Ägypten und Assur-Babel die zwei Hauptmächte in der prophetischen Geschichtsbetrachtung. Das Herrschaftszeichen des Pharao ist die vorgereckte Uräusschlange über seiner Stirn (cf. Erman-Ranke, Ägypten[2] S. 64). Auf den assyrischen und babylonischen Grenzsteinen (*kudurru*), die Hoheitszeichen des betreffenden Gebietes sind, finden wir aber die Götterembleme ganz gewöhnlich von einer großen Schlange umringt (King, Boundary stones II. cf. Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 6 N. 31—32), die den Schlangengott *Sir* als besonderen Grenzhüter markiert (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 163. 166. 189). Aus der Bildersprache Ägyptens und Assur-Babels entlehnt, konnte demnach die Schlange, die „flüchtige“ und die „gewundene“, dem Israeliten sehr leicht als Emblem der betreffenden Mächte erscheinen, auch ohne Kenntnis der Literatur. Und so hat die Deutung der Rabbinen auf Ägypten und „Assur“ alle Wahrscheinlichkeit für sich. Es fragt sich nur, ob die vorexilische oder die nachexilische Zeit in Frage kommt. Und da nun das überall begegnende Schlangenemblem auf Verwandtschaft der Mächte zu weisen scheint, spricht alles für das Alexanderreich; denn erst durch die makedonische Herrenschicht wurden Ägypten und Assur-Babel miteinander verwandt. Während Alexander das Weltreich einheitlich beherrschte, sprang es unter Ptolemäus und Seleucus in den ägyptischen und babylonischen Teil auseinander, die bei Daniel (c. 11) als Haupterben auftreten. Auf Grund dieser Erwägungen will auch der Drache im Meer gedeutet werden, den Raschi und Qimchi auf Tyrus deuten, das als Seemacht schon bei Hesekiel (c. 27) vorkommt. Doch wegen der verwandten Schlangengestalt denkt man am besten an eine dritte diadochische Macht, und da sie, im Meere, also jenseits der asiatischen Mittelmeerküste, zu suchen ist, empfiehlt sich am meisten das macedonische Stammland. Der Drache spielt ja auch in der griechischen Mythologie eine Rolle (cf. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst u. Rel. S. 72 ff.), so daß sein Emblem für Macedonien und Griechenland verständlich ist. Man denke an das hellenische Siegesdenkmal von Platää oder an den Asklepioskult. Dieser Deutung auf Ägypten, Babel und Hellas stehen freilich viele andere gegenüber; sie kann erhärtet werden nur unter Berücksichtigung aller zeitgeschichtlichen Anspielungen der Siebenerapokalypse. — v. 12 f. Der Klarheit des Aufbaus wegen sollen diese Strophen hier gleich angeschlossen werden, da sie mit 26, 20. 27, 1 deutlich zusammenhängen. Doch hat vielleicht ursprünglich

zwischen v. 1 und v. 12f. ein weiteres Verspaar (v. 6. 9ª) gestanden. Jede Strophe hat zwei Siebener, die freilich textlich gestört sind. v. 12ª ist als Siebener lesbar; doch v. 12ᵇ ist zu kurz. Der Fehler scheint mir in שבלת zu stecken, das jetzt durch den Status constructus nur zu הַנָּהָר gestellt ist, während es inhaltlich sowohl zu נָהָר wie zu נַחַל gehört, gleichviel ob שִׁבֹּלֶת „Fluß“ (Jud 12, 6. ψ 69, 3 *o'* διῶρυξ) oder „Ähre“ (Gen 41, 5ff.) bedeuten soll. Entnimmt man שבלת der jetzigen Stelle und setzt es hinter נחל מצרים, metrisch als Beginn des nächsten Siebeners, sachlich als Objekt zu יחבט, so ist der Zusammenhang metrisch und sachlich geklärt. Nur ist dann שבלת als „Fluß“ nicht mehr möglich, sondern nur als „Ähre“, wobei freilich der Plural שִׁבֳּלִים — שִׁבֳּלוֹת kommt nicht vor — dem Singular vorzuziehen ist, da man nicht nur eine Ähre auskörnt, sondern die Ährenbündel (Jud 6, 11). Buhl denkt sich als Objekt des Klopfens (חבט) nicht Ähren, sondern Oliven (17, 6. Dt 24, 20), die „vom Fluß des Stroms [!] bis zum Bach Ägyptens“ eingeheimst würden, was sich bei richtiger Einstellung von שבלת erübrigt. Daß Jahve die Ähren ausklopft (Jud 6, 11), nicht mit dem Schlitten ausdrischt, ist ein Zeichen vorsichtiger, schonender Behandlung, der an jedem Korn gelegen ist. Die eingeheimsten Ähren (cf. Rt 2, 2. 17 לקט) sind die Israeliten, wobei der Volksbegriff יִשְׂרָאֵל durch בְּנֵי יִשְׂרָאֵל in seine einzelnen Glieder zerlegt wird. Einer zum andern — die Konstruktusverbindung לְאַחַד אֶחָד soll wohl das „Einander“ ausdrücken, wird aber besser durch לְאֶחָד אֶחָד ersetzt — sollen sie einzeln wie Körner zum Haufen gefügt werden; denn die Ernte ist da. Das Erntegebiet liegt nun הַנָּהָר עַד נַחַל מִצְרַיִם [מ]שבלת, also zwischen Euphrat (8, 7. 11, 15) und dem Bach Ägyptens (Nu 34, 5. Jos 15, 4. 47. 1 Reg 8, 65. 2 Reg 24, 7), der seit 𝔊 ἕως Ῥινοκορούρων im *w. el-ʿarîš* gesucht wird, der natürlichen Grenze zwischen Syrien und Ägypten. Dasselbe Gebiet wird schon von dem arabischen Geographen Bekrî 656 (Buhl) als *eš-šâm*, d. i. Syrien, bezeichnet. Also Syrien zwischen *w. el-ʿarîš* und der Euphratgrenze ist Jahves Erntefeld, während Ägypten und Babylonien jenseits liegen bleiben. Seit deuteronomischer Zeit (Gen 15, 18), zu deren Anfang Syrien der Zankapfel zwischen Ägypten und Babylonien war (2 Reg 24, 7), gilt dies Gebiet als Land der messianischen Verheißung (Gen 15, 18). Es ist das hebräisch-aramäische Sprachgebiet der Terachiden, während die Araber, deren Gebiet anderswo (ψ 72, 8. Sach 9, 9f.) ins messianische Land einbezogen zu sein scheinen (s. m. Kl. proph. Schriften II, 103), hier ausgeschlossen sind. Vorbild war das davidische Reich mit seinen Dependenzen (2 Sam 8). Zur Zeit unsers Propheten muß also Syrien mit jüdischer Bevölkerung zwischen Euphrat und *w.-el-ʿarîš* stark durchsetzt gewesen sein; das Gottesvolk soll aber zuletzt aus der heidnischen Spreu zuhauf gesammelt werden. — v. 13. Zum Schluß erdröhnt die eschatologische große Posaune (Mt 24, 31. 1 Cor 15, 52. 1 Th 4, 16 cf. Ap 1, 10), um den Rest des Gottesvolkes zusammenzurufen. Er wird nach unserm Texte in den Verlorenen Assurs und den Verstreuten Ägyptens gesehen, so daß man an das Zehnstämmevolk (2 Reg 17, 6) und die nach Ägypten geflüchteten Reste Judas in Jeremias Zeit

(Jer 42 ff.) denken möchte. Doch scheint nach v. 12 die gesamte jüdische Diaspora jenseits der genannten Flußgrenzen gemeint zu sein. Da nun aber unser Text (v. 13a) viel zu lang für einen Siebener ist, so daß v. 13a + v. 13b das erwartete Siebenerpaar nicht ergeben, so verdient Sievers' Vorschlag ernste Erwägung, in v. 13a,β בארץ אשור und בארץ מצרים zu streichen; das zwischenstehende והנדחים könnte Variante zu הָאֹבְדִים sein. Am Sinn wird dadurch wenig geändert; denn die אֹבְדִים und נִדָּחִים sind natürlich die Israeliten jenseits der syrischen Grenze (v. 12), also eben in „Assur", d. h. dem Euphratgebiet, und Ägypten, nur daß nach v. 1 das Gesamtgebiet des Drachenreichs in die Diaspora eingeschlossen sein mag. Sie alle kommen, vom Schall der Posaune gerufen, zum Zionsberge ins gelobte Land. — Da v. 13b um eine Hebung zu kurz ist, lese man mit Sievers: בְּצִיּוֹן הַר הַקֹּדֶשׁ (cf. 24, 23). Der Zion als Jahves Wohnstätte ist heiliger Berg (cf. Ex 3, 5 אַדְמַת קֹדֶשׁ). Gemeint ist also die Tempelstadt neben Jerusalem, der bürgerlichen Stadt. Dort werden die Zurückgekehrten Jahve anbeten. Wie Jahve auf dem Sinai vor den Ältesten erschien und angebetet wurde (Ex 24, 9—11), so in der Endzeit auf dem Zionsberge (cf. 24, 23). In der Anbetung Jahves durch sein erlöstes Volk klingt die mächtige Apokalypse feierlich aus.

9. Gottes Weinberg. c. 27, 2 ff.

2a *Jenes Tages*

2b *[Ich, Jahve, pflanzte] einen Weinberg* — *voll 'Pracht der Trauben'* [a]

. . . . . .

3 *Ich, Jahve, will ihn behüten,* — *fortwährend ihn wässern,*
Bei Nacht ihm 'Wächter bestellen' [b] — *und bei Tag ihn schützen.*

4 T[c] *Wer 'dich'* [d] *macht zu Distel 'und'* [c] *Dorn,* — *'da du mauerlos'* [c],
Gegen 'den' [e] *schreit ich ein mit Krieg,* — *lege Feuer an 'ihn'* [e].

5 *Doch versieht er sich meiner Wehr,* — *mach' er Frieden mit mir.*
Er mache Frieden mit mir, — *[sonst geht er unter].*

6 *'Jenes Tags'* [f] *schläget Jakob Wurzel, es blüht* T[g] *Israel, und sie werden voll* T[h] *Frucht.*

* * *

7 *'Schlug man'* [i] *je, wie sein Schläger ihn schlug?* — *Ward gewürgt, wie sein 'Würger'* [j] *ihn würgte?*

8 *Beim Verjagen* T[k] *'jagt ihn Unheil'* [l], — *'wie der Wind die Spreu'* [m], *wenn der Ost stürmt.*

9a T[n] *Damit wird für Jakob die Schuld bedeckt, das* T[o] *läßt seine Sünde verschwinden.*

9b *Macht er gleich alle Steine des Altars* — *den zerbrochenen Steinen für Kalk,*
Dann Ascheren und Säulen nicht bleiben; — *'man schlägt sie ab wie den Wald'* [p].

10 *Denn die feste Stadt liegt einsam,* — *preisgegebene Flur,*
Und verlassen wie die Trift, da Kälber weiden, — *und woselbst sie lagern.*

*'Es vergehn'*q *ihre Zweige* 11a *durch Trocknis, ihre 'Reiser'*r *zerbricht man,*
Weiber kommen, zünden es an — —

11b *Denn es ist ein unverständiges Volk; darum hat sein Schöpfer kein Erbarmen mit ihm, und sein Bildner kein Mitleid.*

a) l חֲמַד עֲנָב לָהּ pr חמר ענו־לה. — b) l c 𝔖 אני אַפְקֵד pr פן יפקד. — c) l c 𝔖 חֵמָה אֵין לָהּ pr חמה אין לכי et trsp חמה אין לך post שמיר [לָ]שַׁיִת. — d) l c 𝔖 יְתַנֵּנִי pr יתנני. — e) l c 𝔖 בה et אציתנו. — f) l ביום ההוא (cf. v. 2a) pr חבאים. — g) del ופרח mt c. — h) del פני תבל. — i) l [אם]וְהָיָה. — j) l הִרְעָיו. — k) del בשלחה (‖ בסאסאה). — l) l prb תרדפני חֲדָה pr תריבנה הגה. — m) l בְרוּחַ חַקַּשׁ pr ברוחו חקשה. — n) del לבן. — o) del כל פרי [= לְכַפֵּר ‖ הָסִיר]. — p) ins c 𝔊 [מֵרָחוֹק] נִכְרָתִים כַּיַּעַר. — q) l וְכָלוּ pr וכלה. — r) l prb קצירה.

Duhm hat c. 27, 2—11 richtig als Einsatz in den Zusammenhang der Siebenerapokalypse erkannt, was schon aus dem verschiedenen Metrum erhellt (gg Sievers), wo nur v. 6 und v. 9a als Siebener wahrscheinlich sind (s. u.). Dabei stehen sich v. 2—6 und v. 7—11 sehr selbständig gegenüber, so daß man an zwei verschiedene Gedichte denken könnte (cf. Lohmann). Doch läßt sich die Einheit festhalten, wenn man eine Antithese annimmt zwischen dem Weinberg Gottes (v. 2—5. [6]) und dem Schicksal der zerstörten Stadt (v. 7—11*), die uns schon öfter begegnet ist (cf. 26, 1—6). Der Text bietet ungewöhnliche Schwierigkeiten, die nur versuchsweise gehoben werden können. Zu den starken Abweichungen in 𝔊 cf. Liebmann in ZAW 24, 93ff. Lohmann in ZAW 37, 44ff. Robertson in ZAW 47, 197ff. 1929. Robertson nimmt als Grundlage für 𝔊 einen hebräischen Text an, der gegen 𝔐 selbständig und durch Interlinearkonjekturen aufgefüllt war. 𝔊 übersetzte sowohl den Text wie die Interlinearkonjekturen, wodurch viele Verdoppelungen entstanden. Mir scheint, daß neben 𝔐 vor allem 𝔖 zur Wiederherstellung des Textes in Betracht kommt. — v. 2. In ביום ההוא (v. 2a) sähe man gern eine Fortsetzung der eschatologischen ersten Strophe (v. 1); Lohmann, a. O. 48f. denkt bei v. 2a und v. 6 richtig an fremde Elemente. Denn v. 2b ist keine Fortsetzung zu v. 2a, am wenigsten eine eschatologische; denn v. 2—5 zeigt keine eschatologischen Züge. Vielleicht ist also v. 2a das Fragment einer zerstörten Strophe, die wir aus v. 6 und v. 9a wiedergewinnen müssen. Dagegen gehört v. 2b als Kopfstück zum Weinbergsliede (v. 3ff.). Der Anfang: „Weinberg voll Most: Singet ihm zu!“ wird mit dem Brunnenliede (Num 21, 17) verglichen (cf. Lohmann, a. O. 41 A. 1; Du), gibt aber schwerlich einen Sinn, da eine Aufforderung Jahves, der doch im Folgenden redet (v. 3ff.), kaum statthaft ist anzunehmen. Da nun der Anfang des Gedichts entsprechend dem Fortgang (v. 3. 4) ein Fünferpaar erwarten läßt, ist seine jetzige Gestalt als verstümmelt anzusehen. Da Jahve als Subjekt des Gedichtes eingeführt sein muß, könnte man als Anfang vermuten: אני יהוה נטעתי כרם „Ich, Jahve, habe einen Weinberg gepflanzt“ (cf. 5, 1ff.). Die von den Accenten gewünschte Genitivverbindung כרם חמר „Weinberg voll Most“ oder auch Mss 𝔊𝔗𝔖 כרם חֶמֶד „Weinberg der Lust“ (Kg a) ist aber unwahrscheinlich, da man im Fünfer die Cäsur hinter כרם erwartet; auch ist der Imperativ עֲנוּ לָהּ sehr abrupt. Ich vermute deshalb als Text: חֲמַד עֲנָב לָהּ

„er hatte Pracht (cf. 32, 12. Am 5, 11) an Trauben aufzuweisen“. Die Frage nach dem zweiten Fünfer steht dahin. — v. 3. Ein Fünferpaar, das verhältnismäßig gut erhalten ist. Der Weinberg ist in unserem Gedichte femininisch behandelt, entgegen dem sonstigen Gebrauch. Jahve hütet ihn und begießt ihn „aller Augenblicke (לרגעים)“, was auf reichlichen Regenguß hinweist. Schwierig ist v. 3^b פן יפקד עליה „damit er ihn nicht heimsuche (Ges Hi Del). Aber ein Subjekt muß hier genannt sein, und die geistvolle Lesung mancher Rabbinen: פֶּן יִפָּקֵד עָלֶיהָ „damit man sein Laub nicht vermißt“ (Lth Du Lohm) genügt nicht, da es nicht auf das Laub, sondern die Frucht ankommt (Bhl). Robertson vermutet פן יִפָּקַע עליה „damit sein Laub nicht gelb werde“ unter Vergleich von a. *faqaʿa* „vergilben“, „verwelken“: doch fehlt diese Wurzel im Hebräischen; und ein nabatäisches Gedicht (Rob) liegt nicht vor. So verdient ℭ אפקד vor 𝔐 יפקד den Vorzug, nur daß die *Qal*-Form "פָּקַד עַל פ sonst feindliche Bedeutung hat. Will man hier ausnahmsweise eine freundliche von "פקד על פ nicht zulassen, so empfiehlt sich, *Hiph.* אַפְקִד „ich bestelle Wächter darüber“ zu lesen (Gen 39, 4. 41, 34 f.). Da פָּנַי[ו] אַפְקִיד עליה „mein Angesicht richt' ich auf ihn“ (cf. ψ 32, 8) etwas gewagt ist, mag פן aus אני (cf. Liebm) verschrieben sein. Vor die Cäsur gehört auch לילה, rhythmisch und sachlich. Nachts bestellt ihm Jahve Wächter, tags bewacht er ihn selbst (אצרנה von √נצר). — v. 4. Robertson, mit Hilfe arabischer Gleichungen, übersetzt: „Ich hab kein Zelt (חמה = a. *ḥêma* sc. zur Nachtwache). Wer mir Disteln und Dornen brächte, um eins zu bauen, so wollte ich mich bei voller Hitze (במלחמה = חַמָּה [בְּמִל[א]) drin bergen (אֶפְשָׁעָה בָהּ = a. *faša*ʿ*a* V „unterschlüpfen“), wollte es mir zusammenstellen (l. אציענה für אֲצִיתֶנָּה)“. Das ist geistvoll, aber sehr bedenklich. Da im Fünfer die Cäsur nicht wie jetzt nach der zweiten Hebung, sondern nach der dritten zu stehen pflegt, da ferner v. 4^a חמה אין לי ein Zustandssatz zu v. $4^{b\alpha}$ ist, so stellt man חמה אין לי besser hinter "מִי יִתְּנֵנִי ש. „Wer mich machte zu Distel und Dorn“ gibt aber keinen Sinn, so daß mit ℭ מִי יִתְּנֵנִי שָׁמִיר וָשַׁיִת mit Anrede an den Weinberg zu lesen ist, wozu dann nach ℭ חָמָה אֵין לָךְ „bist ja ohne Mauer“ als Zustandssatz zu lesen ist, da 𝔐 חמה אין לי „ich bin ohne Grimm“ sinnlos ist. Da der judäische Weinberg mauerlos ist, wie sich Sacharja auch das künftige Jerusalem denkt (Zak 2, 5—9), muß Jahve selbst gegen seinen Feind einschreiten (√פשׁע cf. 1 Sam 20, 3). Er tut es im Kampf gegen ihn, wobei mit ℭ בה für בָהּ und weiter אציתנו für אֲצִיתֶנּוּ zu lesen ist. Der Feind wird „angezündet“ (√צות ist Nbf. zu √יצת), indem sein Land gebrandschatzt wird. Die kräftige Drohung klingt so, als liege ein Angriffskrieg Jahves gegen ein fremdes Volk, das in seinen Weinberg eingefallen war, durchaus im Bereich der Möglichkeit. — v. 5. Auch hier, wo das Bild vom Weinberg verlassen ist, handelt es sich um die Siegermacht Jahves. Dem Gegner ist zu raten, mit Jahve Frieden zu schließen, wenn er sich seiner Machtstellung (מָעוֹז) versehen will. Die Punktierung von מָעֻזִּי führt auf √עוז „stark, mächtig sein“, nicht auf √עוז „Zuflucht nehmen“ (Bhl Rob), das an sich gleichgut denkbar wäre, aber bei einem fremden Volke ferner liegt. Sich an Jahves Machtstellung halten (יי בְּמָעוֹ הֶחֱזִיק) bedeutet die

Zuversicht auf sie, mit der hier die Erkenntnis der eigenen Schwäche verbunden sein muß. Der Jussiv (יַחֲזֵק) hat guten Grund: Will er meine Feindschaft nicht, so soll er mich anerkennen. Nach 𝔐 liegt die Initiative zum Friedensschluß beim Gegner Jahves (cf. Jos 9, 15 עשה שלום), während Josua (9, 15) gegenüber den Gibeoniten der Überlegene ist. So ist 𝔐 nicht sehr bequem, aber weil haltbar, doch wohl anzuerkennen. 𝔖 liest beide Male (v. 5b): *ʾaʿbed lēh* = אֶעֱשֶׂה־לּוֹ [cf. 𝔊 *ποιήσωμεν εἰρήνην*] statt יַעֲשֶׂה לִי; bequemer, aber unsicherer. — v. 5b ist ein unvollständiger Vers, dem ein Glied fehlt (cf. Liebm). Die Betonung von Krieg und Frieden gegenüber den Gegnern Gottes begreift sich am besten, wenn damals für Israels Weinberg wirklich Krieg und Frieden in Frage stand, also geschichtliche Ereignisse durchschimmern. — v. 6. Dieser Vers fällt aus dem Metrum von v. 2—5 (cf. Du Lohm Rob). In v. 1 beginnt mit ביום ההוא ein Siebener (cf. v. 12 f.). Als Siebener ist v. 6 jetzt zu lang; entfernt man aber in v. 6a das ופרח „und bricht auf", das entbehrlich ist, und in v. 6b entweder פני תבל oder תנובה, so ist der Siebener untadelig. Dem Sinne nach hängt הַבָּאִים „die da kommen" in der Luft, weshalb 𝔖 liest: הבאים מְשֹׁרֶשׁ יעקב „die da kommen aus Jakobs Wurzel", was aber zum singularischen Prädikat יציץ nicht paßt, wie denn auch der Parallelismus (‖ ישראל) gestört wird. Sievers schlägt בְּיוֹם הַהֽוּא vor (cf. v. 2a), was sich durchaus empfiehlt. Für ישרש ist ישרִישׁ zu lesen, entsprechend der Parallele יָצִיץ (Bhl). Läßt man פני תבל weg, so werden Jakob und Israel zum Subjekt von מָלְאוּ: „sie erfüllen sich mit Frucht" (Dt 32, 18. Jud 9, 11. Ez 36, 30. Thr 4, 9), was nach Erwähnung von Wurzel (ישרש) und Blüte (יציץ) einen sehr guten Sinn gibt. Läßt man תנובה weg, so würden Jakob und Israel als den Erdkreis erfüllend gedacht (Gen 1, 22. 28. 9, 1 u. ö. מלא). Doch erscheint das weniger passend. Wenn sich v. 6 sachlich zur Not an v. 2—5 anschließen könnte, indem Wurzel und Blüte das Bild vom Weinberg wiederaufnimmt, so spricht das Siebenerversmaß doch für Unabhängigkeit von v. 6 gegenüber v. 2—5. Schon Duhm stellt v. 6 außerhalb des Zusammenhangs, aber als späten Einsatz. Viel wahrscheinlicher ist v. 6 ein Strophenrest aus der Siebenerapokalypse (27, 1. 12 f.), in der er sachlich zwischen 27, 1 und v. 12 f. gut paßt und vermutlich mit v. 9a zu paaren ist. — v. 7. Hier hebt gegenüber v. 2—5 ein neuer Gedanke an, der sich bis v. 11 fortsetzt. Denn hier ist nicht von Israels Weinberg die Rede, den Jahve ja eifersüchtig behütet, sondern vom Schlag gegen einen Feind, der seinesgleichen sucht. Der Parallelismus von מַכֵּהוּ erfordert הֹרְגָיו (𝔊𝔖 Lwth) im zweiten Gliede; ebenso fordert הָרַג im ersten Gliede ein הֻכָּה, so daß ו zum folgenden אִם gehört (Grätz). „Ward einer je geschlagen (הֻכָּה), wie sein Schläger (מַכֵּהוּ) schlug (zu הַכְּמַכַּת cf. G.K.[28] § 100[l])? Ward einer gewürgt (הֹרַג), wie seine Würger (הֹרְגָיו) würgten?" Antwort: Nein. Gewöhnlich deutet man הֻכָּה und הרג auf Israel, dessen Katastrophe viel geringer sei als die Katastrophe seines Überwältigers, der seinerseits einem Stärkeren zum Opfer gefallen wäre. Aber von drei Beteiligten steht gar nichts da, sobald man הכהו in הֻכָּה וְ verwandelt. Es bleiben vielmehr nur zwei, der Geschlagene und der Schläger; und der Schlag des

Schlägers, mit dem er den Geschlagenen traf, sucht seinesgleichen, aber nicht an Leichtigkeit (Del Di-Ki Du), sondern an Schwere (Sm Grätz). Um Israel handelt es sich überhaupt nicht, sondern um eine fremde Macht, die durch eine stärkere Macht überwältigt ist, so daß sie als tot (הרג) bezeichnet werden kann. Die geschlagene Macht ist vermutlich in der verödeten Stadt zu suchen (v. 10 f.), die uns hier wieder begegnet (cf. 24, 8 ff. 25, 1—5. 26, 1 ff.). — v. 8. „Durch Beseitigung [?], indem du sie fortschickest, bestreitest du sie. Mit seinem harten Winde hat er am Tage des Ostwindes weggeschafft." Das versteht niemand. Das dunkle סאסאה verstehen α' σ' ϑ' $\mathfrak{T}\mathfrak{S}\mathfrak{V}$ als סְאָה בְּאָה (*α' ἐν σάτῳ σάτον*; *ϑ' ἐν μέτρῳ μέτρον*) „Maß für Maß", was noch von Delitzsch (Lwth Or a) im Sinne von „mäßig" anerkannt wird. Indessen ist סאה nicht das „Maß" an sich, sondern ein ganz bestimmtes Hohlmaß (Bhl) von c. 12 l [= $^1/_3$ Epha], als wollten wir sagen: „Literweise bestreitest du sie", was sinnlos ist. Also muß √סאסא wohl als Pilpelform ein Verbum enthalten (Hi Ew Kn a), das in בסאסאה || בשלחה als Infinitiv konstruiert ist. Der Parallelismus legt nahe, auch in סאסאה eine Suffixbildung zu vermuten, so daß Inf. סַאְסֵא = *saʾsēʾ* = *sassēʾ* + *āh* vorläge. Nur fehlt in v. 6. 7 ein Femininum, auf das in v. 8 ein Femininsuffix bezogen werden könnte. Daher will Duhm v. 8 mit v. 10 verbinden (cf. Lohm), wo die Stadt einen Femininbegriff enthält. Indessen da סאסאה nirgends mit Mappik überliefert ist (Del), so kann hier auch ein aramaisierender Infinitiv *saʾsâʾâ* (cf. 3, 9 *hakkârâ*) vorliegen, und zu בסאסאה ist dann בשלחה ein Interpretament (Tingstad Sie Bhl Driver), in dem סאסאה fälschlich als Suffixbildung aufgefaßt wurde. Das ist wegen der mangelnden Rückbeziehung auf ein Femininum wahrscheinlich. Die Bedeutung von √סאסא cf. a. *saʾsaʾa* „aufscheuchen" (G. R. Driver in JThSt 30, 371 ff.) ist durch √שלח „wegschicken" richtig angedeutet. Ebenso dunkel wie בסאסאה ist תְּרִיבֶנָּה, da sowohl die Anrede (2. *m. s.*) [an Jahve?] als die Suffixform (3. *fem. sg.*) unklar ist. Auch überrascht √ריב „Rechtsstreit führen" als Handlung gegen den Geschlagenen (v. 7), der ja vielmehr vernichtet ist. Nun ist das folgende הגה, das man von √הגה wegschaffen (Prov 25, 4) ableitet, recht unbequem, sowohl als Perfektum (3. *msc. pf.*) wie durch den Objektsmangel, dem mit הָגָה (Bhl) wegen der mangelnden Rückbeziehung (cf. סאסאה) nicht genügend abgeholfen wird. Eine Korrektur von הגה in הַוָּה „Unglück", das nur zufällig sonst immer mit Suffixen vorkommt, würde dem Verbum (תריבנה), das in תְּרַדְּפֶנָּה „verfolgt" leicht zu verbessern ist, ein sehr geeignetes Subjekt geben. Nur liest man für תרדפנה besser תרדפנו, wobei das Suffix (3. *sg. masc.*) auf den vorerwähnten Geschlagenen (v. 7) geht. Unheil folgt ihm „beim Aufscheuchen" (בסאסאה). Der zweite Halbvers: בְּרוּחוֹ הַקָּשָׁה בְּי״ ק״ „mit seinem harten [?] Winde am Tage des Ostwinds" ist gleichfalls unklar. Wie schon Sievers הַקַּשׁ „die Spreu" für הקשה vorgeschlagen hat, so ergibt sich bei כָּרוּחַ הַקַּשׁ „wie der Wind die Spreu" [sc. תרדפנו] ein guter Sinn. Wie der Scirocco die Spreu (17, 13. ψ 1, 4) im Frühling von den Tennen (cf. Wetzstein bei Delitzsch, Hiob c. 27, 21; Bhl) fegt, so treibt das Unheil den geschlagenen Feind vor sich her. — v. 9. In v. 9^a wird das Schicksal

des Feindes, das sich v. 9b fortsetzt, durch Schilderung von Jakobs Los unterbrochen. Ohne לכן lautet der erste Satz: Damit wird Jakobs Schuld bedeckt d. h. gesühnt (cf. 22, 14), was in sich klar ist. Der Parallelsatz: „Und das ist alle Frucht (כָּל פְּרִי) der Beseitigung seiner Sünde“ ist dagegen unklar. Der Fehler liegt in כל פרי, das 𝔊 *εὐλογία* als בְּרָכָה gefaßt hat, was nichts hilft. Jedenfalls ist כלפרי Verschreibung für לְכַפֵּר „zur Versöhnung“, was eine weniger gute Variante zu הָסִיר ist (cf. 6, 7). So bleibt וְזֶה הָסִר חַטָּאתוֹ „das ist die Beseitigung seiner Sünde“ als Parallele übrig (6, 7). Aber worauf bezieht sich בואת und זה? Ein logischer Zusammenhang mit v. 7 f. ist unmöglich, so daß man gewöhnlich an v. 9b denkt, so daß damit, daß man Altäre usw. beseitigt, Schuld und Sünde vergeben werde, wobei man an heidnischen Kult denkt. Doch daß in seiner Vernichtung als einem *opus operatum* Vergebung begründet liege, setzt eine gar zu äußerliche Betrachtung voraus. Wenn man bedenkt, daß v. 6 und v. 9a als Siebener aus dem übrigen Ganzen herausfallen, so legt sich vielmehr nahe, zwischen beiden Versen einen Zusammenhang zu suchen. Wenn in Israels Wachstum (v. 6) seine Versöhnung und Vergebung begründet sein soll (v. 9a), so kann das freilich nicht als Realgrund, sondern nur als Erkenntnisgrund gemeint sein. An der Blüte Israels wird deutlich, daß es versöhnt ist. Das לָכֵן soll denselben Gedanken wie בְּזֹאת und וְזֶה ausdrücken, ist jedoch überflüssig und wohl Zusatz. So enthält v. 6. 9a eine brauchbare Strophe der Siebenerapokalypse, die zwischen v. 1 und v. 12 f. guten Sinn hat. — Mit v. 9b wird dagegen v. 7 f. wieder aufgenommen. Und zwar ist v. 9bα Vordersatz, v. 9bβ Nachsatz: Wenn jemand alle Altarsteine als Steine zur Kalkbrennerei benützt, also profaniert, dann bleiben auch Ascheren und Säulen nicht (cf. 17, 8 אֲשֵׁרִים וְחַמָּנִים). Das im Suffix בְּשׂוּמוֹ enthaltene Subjekt ist unklar. Man denkt zwar gewöhnlich an die Zerstörung illegitimer Altäre durch Jakob im eigenen Lande; aber wo soll man sich diese in der Zeit nach Ezra in Judäa vorstellen, zumal in Verbindung mit den אֲשֵׁרִים וְחַמָּנִים? Höchstens käme Samaria (17, 8) und die hellenistischen Städte Palästinas in Betracht. Doch wenn v. 9a und v. 9b nur äußerlich, aber nicht innerlich zusammenhängen, v. 9b sich also nicht auf v. 9a zurückbezieht, so ist eben nicht Jakob das Subjekt von v. 9b (בשומו), sondern der angedeutete Eroberer (v. 7 מַכֵּהוּ und הֹרְגוֹ), wenn man nicht nach 𝔊 *ὅταν θῶσιν* einfach בְּשׂוּם oder בְּשׂוּמָם lesen will. Der Eroberer (v. 7) zerstört aber nicht israelitische, sondern heidnische Heiligtümer im Gebiete des von ihm unterworfenen Volkes. Wenn neben den Altären, deren Steine verkalkt werden, auch heilige Bäume (אֲשֵׁרִים) und Säulen (חַמָּנִים cf. 17, 8) genannt werden, so scheinen diese Dinge gerade in der eroberten Stadt (v. 10) kultische Bedeutung gehabt zu haben, so daß man an den phönicisch-kanaanäischen Umkreis, wo sie zu Hause waren, im weitesten Sinne denken möchte. Da in v. 9b wie in v. 7 + 8 ein Tetrastich zu erwarten ist, so scheint hinter v. 9bγ ein Stichos ausgefallen zu sein, den 𝔊 *ἐκκεκομμένα ὥσπερ δρυμὸς μακράν* = [נִכְרָתִים כַּיַּעַר מרחוק] noch erhalten zu haben scheint, wobei die חמנים unter die hölzernen אשרים zeugmatisch mit inbegriffen werden. — v. 10. Lohmann 27 sieht in v. 10 f.

den Torso eines Siegesliedes. Doch läßt sich das Stück gut als Fortsetzung von v. 7 f. 9^{b} verstehen, an das es mit כי anschließt. Das Versmaß ist freilich in v. 10 f. nicht der akatalektische, sondern der katalektische Doppeldreier, also der Fünfer (cf. 26, 1—3 : v. 4—6), paarweis geordnet. Erst jetzt, zum Schluß, wird als das zerstörte Gebiet (v. 7 f.) die feste Stadt genannt (עִיר בְּצוּרָה cf. 25, 2 קִרְיָה בְצוּרָה. — 26, 5 קריה נשגבה), in der man natürlich denselben Ort wie früher zu sehen hat. Jetzt liegt sie einsam (בָּדָד cf. Thr 1, 1) und menschenleer, eine preisgegebene (מְשֻׁלָּח) Flur. Im zweiten Fünfer ist נָוֶה als Subjekt von נעזב gedacht. Buhl schlägt für כמדבר „wie die Steppe“, ein במדבר „in der Wüste“ vor, indem er an die verlassenen Zeltstätten der Beduinen erinnert, die bei den arabischen Dichtern so häufig als Bild der Öde vorkommen. Doch ist מדבר, da Kälber hier weiden, nicht die Sandwüste, sondern die grasbewachsene „Trift“, in der sie sich zum Wiederkäuen lagern können (וְשָׁם יִרְבָּץ). — v. 10$^{b\gamma}$. 11. Das letzte Fünferpaar ist schlecht erhalten. In der ersten Zeile muß die Cäsur hinter ביבש liegen. In וְכִלָּה ⅁ *n'gammar* ist das Kalb als Subjekt zu denken, so daß die erste Vershälfte aktivisch, die zweite passivisch wäre. Besser ist aber וְכִלְּה (15, 6 cf. 𝔊 *οὐκ ἔσται*) oder וְכָלוּ zu lesen. In סָעִיף ist nicht das Grün (𝔊 ⅁), sondern der Zweig (17, 6 cf. 10, 33) zu sehen, parallel zu קָצִיר „Reis“ (Hi 14, 9. 18, 16. 29, 19), das hier Plural (l קְצִירֶיהָ) und Femininum sein muß (תְּשֻׁבַרְנָה). Die Zweige sollen auf den Baumbestand der Stadt deuten, der nun gleichfalls zerstört ist (2 Reg 3, 25). Weiber kommen, um das trockne Holz, das abgeschlagen vor den Toren liegt, zum Feuern zu benützen (cf. Mal 1, 10), wobei אוֹתָהּ neutrisch zu fassen ist. Dem letzten Vers fehlen zwei Hebungen; denn in v. 11$^{b\alpha}$, dem Anfang der in v. 11^{b} fortgesetzten Reflexion, kann man den Versschluß nicht finden. Würde v. 11^{b} zum Gedicht gehören, so wäre mit dem unverständigen Volk (עַם לֹא בִינוֹת) die Bewohnerschaft der zerstörten Stadt, nicht etwa Israel, gemeint. Jahve ist nicht nur עֹשֵׂהּ und יוֹצֵר Israels (43, 1. 44, 2. 24. 45, 11), sondern aller Völker (45, 18); beide Ausdrücke sind aus der jahvistischen Schöpfungsgeschichte bekannt (Gen 2, 4^{b}. 7). Das zerstörte Volk aber, dessen Unverstand sich gewiß in der Auflehnung gegen Jahves Weltplan gezeigt hat, findet kein Erbarmen bei ihm. Zu v. 12 f. s. S. 334 ff.

10. Überblick.

Die Anonymität nicht nur des Propheten, als den man Jesaia auf Grund der Umgebung in Anspruch nehmen könnte, sondern der ganzen geschichtlichen Lage ist ein Zeichen der Spätzeit; vor dem Exil finden wir nirgends eine solche anonyme Prophetie. So ist der jesaianische Ursprung (Keil, Einleitung § 67. Böhl, Vaticinium Jes. XXIV—XXVII) schon von Delitzsch (4. Aufl.) aufgegeben worden, der an einen Schüler Jesaias denkt. Aber nicht die assyrische Periode (cf. Hitzig), sondern frühestens die babylonische kommt für anonyme Prophetien in Betracht. Und so hat man sowohl an das Exil (Reuß, Gesch. d. hl. Schr.[1] S. 403 ff. de Wette, Einl.[8] S. 417 f. Kg) als an die erste nachexilische Zeit

(Ew Di) gedacht. Duhm, Theol. d. Pr. S. 305 ff. und Oort in ThT 20, 166 ff. gehen ins erste Jahrhundert der Perserzeit hinab; Smend, a. O., ins 5. Jahrhundert; Kittel (Di-Ki) in das Jahrhundert nach Ezra; Kuenen, Einl. II, 91 und Hilgenfeld in ZWTh 9, 437 ff. in die Mitte des 4. Jahrhunderts; Mowinckel, Jes. S. 115 ff. erwägt späteste Perserzeit; Cheyne, Einl. 156 ff. die Alexanderzeit wie auch E. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums II, 5. Duhm und Marti gehen in die Maccabäerzeit hinab, und zwar rät Duhm auf Johannes Hyrcanus und seine Nachfolger. Die Ansätze sind also sehr mannigfaltig, so daß Resignation fast geboten erscheint. Verwickelt wird die Frage noch dadurch, daß wir keine Einheit vor uns haben, sondern zwei Kreise unterscheiden müssen, den Siebenerkreis (24, 1—7. 18^{b} ff. 25, 6—10^{a}. 26, 7 ff. 21. 27, 1. [2^{a}. 6. 9^{a}.] 12 f.) und den Kreis mit der Weltstadt im Mittelpunkte (24, 8—18^{a}. 25, 1—5. 26, 1—6. 27, 2^{b} ff.). Es ist darum geboten, jeden der zwei Kreise für sich zu nehmen, um die geschichtliche Einordnung zu versuchen.

Das Rahmenstück ist ohne Zweifel die Siebenerapokalypse, so daß wir bei ihr den Ausgang nehmen müssen. Im Mittelpunkt des Betrachters steht der Zionsberg (24, 23. 25, 6. 9. 27, 13) mit Jerusalem (24, 23. 27, 13); denn der Zion ist der Offenbarungsberg Jahves (24, 23). Er ist auch der Mittelpunkt Israels (27, 12 cf. 6. 9^{a}), aber künftig auch der Völkerwelt (25, 6—10^{a}). Das Königtum fehlt; wohl aber werden Priester (24, 2 cf. Jo 1, 9. 13. 2, 17) und Älteste (24, 23) als Vertreter des Volkes (24, 2. 25, 8. 26, 11 עם) genannt, was deutlich auf die Zeit des nachexilischen Priesterstaates hinabweist. Doch tritt der kultische Charakter des Priesterstaates in der Anschauung unseres Propheten stark zurück. Aus dem Bilde des großen Abendmahls (25, 6—10^{a}) sind die Züge der Opfergemeinschaft geschwunden, und Versöhnung wie Vergebung der Schuld, deren Last sehr stark empfunden wird, erfolgt nicht durch das Opfer, sondern durch freie Gnade, die ihr Zeichen in der Wiederherstellung des Volkstums hat (27, 6. 9^{a}). Auch bedeutet der judäische Priesterstaat nicht die Grenzen des Gottesvolkes. Es heißt nicht Juda, sondern Israel und Jakob (27, 6. 12), umfaßt also alle Stämme; als Diaspora ist es in ganz Syrien vom Euphrat bis zum Grenzbach Ägyptens ausgebreitet (27, 12), von wo es einst am Gottesberge versammelt wird. Die Zerstreuung betrifft aber auch Ägypten und „Assur“, wie eine Anmerkung richtig hervorhebt (v. 13). In der Gegenwart steht Israel unter fremder Herrschaft (26, 13); und zwar breitet sich das Herrschervolk ruhmreich aus bis ans Ende der Erde (v. 15 גוי). Deutlich ist auf die Weltmacht in den drei Schlangengestalten angespielt, die von Jahve am jüngsten Tage vernichtet werden (27, 1). Das Herrschervolk hat sich also in drei Gebieten ausgebreitet, und wir haben gesehen, daß diese Züge am besten auf das macedonische Reich passen, das auch in den Diadochenstaaten gemeinsame, in sich verwandte Züge trug und in Ägypten, Babylonien und Griechenland bis an „die Enden der Erde“ herrschte. Da diese drei Mächte noch in voller Kraft stehen, so daß noch kein Zeichen der Auflösung sich zeigt, wird man zwar unter Alexander hinabgeführt, dessen Monarchie in mehrere Herr-

schaften zersprungen ist, aber im 3. Jahrhundert festgehalten, da c. 200 v. Chr. der entscheidende Eingriff der Römer im Orient beginnt. Auch die innere Lage des Gottesvolkes entspricht diesem Ansatz. Die Fremdherrschaft (26, 13. 15) wird als schwerer Druck empfunden; die Theodicee (v. 7 ff.) ist das theologische Hauptproblem. Die Erhebung Jahves (26, 10 גאות יהוה) wird ersehnt, mit der Israels Erhöhung und der Untergang der Feinde Jahves verbunden ist. Im Schoß des Volkstums (v. 17) wie im Schoß der Geschichte regen sich neue Kräfte; es ist eine angstvolle Zeit der Geburtswehen eines neuen Zeitalters. Jahve ist der einzige Gott; die fremden Götter sind tot (v. 14 cf. 24, 21); ihre Verehrer sollen einst den wahren Gott auf dem Zionsberge erkennen (25, 6—8). Aber die Gottesoffenbarung ist ein Postulat an die Zukunft (24, 23); den apokalyptischen Bildern, in denen sie vor der Phantasie des Propheten aufsteigt, entspricht die Gegenwart noch sehr wenig. Daher die Dringlichkeit und Innerlichkeit des Gebets; daher die messianische Angst, die im Gleichnis der Geburtswehen so erschütternd wirkt. In der Literatur können Habakuk und Deuterosacharja (Zak 9—13) mit unsrer Apokalypse verglichen werden, die beide der griechischen Zeit zuzuschreiben sind. Bei Habakuk scheint Alexander selbst noch die widergöttliche Macht darzustellen (Hab 2, 5 ff.), seine Weltmacht ist noch ungeteilt, während Deuterosacharja in die Diadochenzeit mit den Polen Ägypten und „Assur" (Zak 10, 10 f.) hinabführt, wobei die Griechen als Weltmacht bezeichnet werden (Zak 9, 13). Doch drängt schon bei Habakuk die Zeit zur Katastrophe, in der der Gerechte seines Glaubens leben wird (2, 4); die angstvolle Stimmung des Propheten kommt sehr schön zum Ausdruck (1, 2ff.), und die Theodicee ist das Hauptthema. Bei Deuterosacharja tritt uns im guten Hirten (11, 4—14), der getötet wird (13, 7—9) und auferstehen (12, 8. 10) die Frage der Auferstehung entgegen (cf. Procksch, Kleine prophetische Schriften II, S. 107 ff.), die auch unseren Apokalyptiker leidenschaftlich bewegt (26, 19), so daß er sogar zum Gedanken der Todesvernichtung (25, 8) fortschreitet. Wir befinden uns gerade bei diesen Anzeichen auf dem Wege von Hesekiel, der die Auferstehung Davids (Ez 34, 24. 37, 24), aber auch Israels (37, 1—14) in noch dunkeln Worten andeutet, zu Daniel (12, 1 f.), bei dem der Auferstehungsgedanke zur vollen Klarheit gelangt ist. Er ist die reifste Frucht der Apokalyptik, mit der das neutestamentliche Zeitalter beschenkt worden ist.

Von der Siebenerapokalypse, die wir dem dritten Jahrhundert zuweisen dürfen, unterscheidet sich der zweite Kreis, der um den Fall der Großstadt gruppiert ist, aufs deutlichste (24, 8—18^{a}. 25, 1—5. 26, 1—6. 27, 2^{b} ff.). Metrisch haben wir hier nicht den Siebener, sondern den Doppeldreier als Grundform, die freilich im Sechser und Fünfer mehrfach abgewandelt wird. Eine Apokalypse haben wir hier überhaupt nicht, sondern einen Liederkreis; die einzelnen Gedichte stehen hier selbständiger gegeneinander als in der Apokalypse, obwohl sie alle dasselbe Thema haben und ein liturgisches Ganzes bilden mögen. Nicht die Erwartung einer künftigen Weltkatastrophe, sondern der geschehene Eintritt einer solchen im Untergang der Weltstadt begeistert den Dichter zu seinen

Liedern. Also ein geschichtliches Ereignis von universaler Bedeutung steht im Vordergrunde. Auch hier hat sich Jahves Majestät (24, 14 גאון יהוה) der Welt kundgetan, nicht nur in Kanaan, sondern auf den Inseln des Meeres im fernen Westen bis ans Ende der Erde (v. 16 כנף הארץ) rühmt man Jahves Großtat (v. 14 ff.). Sein Gericht trifft nicht nur die Stadt, sondern alle Bewohner der Erde, die sich ihm widersetzen (24, 16—18a). Insonderheit aber singt man in Juda (26, 1) Freudenlieder; denn mit dem Fall der festen Stadt ist auch das unterdrückte Volk von seinem Banne befreit (25, 1 ff. 4). Als gerecht und treu erwiesen (26, 3), kann es fröhlich in Jerusalem einziehen, dessen Mauern und Wall es schützen (26, 1). Nun gleicht Juda dem Weinberg Gottes, den er eifersüchtig behütet, gegen dessen Räuber er zu Felde zieht (27, 2—5). So herrscht Freude in Juda, weil die Weltstadt gefallen ist, ohne daß irgendwo Israel als das erobernde Volk gekennzeichnet wird. Vielmehr ist dies wahrscheinlich heidnisch (25, 3 עַם עָז), soll aber mit andern Völkern zur Anbetung Jahves gebracht werden; denn es ist nur Mittel in Jahves Hand gewesen, als es der Weltstadt den Vernichtungsschlag beibrachte (27, 7). Die Hauptfrage ist hier überall, wo die Weltstadt zu suchen ist. Die Deutungen auf Jerusalem (Kn Du Ma), auf Samaria (Du), auf Tyrus (Hilgenfeld), auf Sidon (Chey), auf Babel (Ges Di-Ki), auf Ninive (Hi) befriedigen sämtlich nicht. Am ehesten kommt Babel in Betracht, die Weltstadt der exilischen Periode; doch unsre Weltstadt liegt nicht im Osten, sondern so deutlich wie möglich im Westen (24, 14 f.), das Mittelmeergebiet ist von ihrem Fall berührt (v. 13 בקרב הארץ בתוך העמים). Da sie nirgends als Königsstadt charakterisiert wird, sondern als Staat, so hat man eine Stadtrepublik zu denken, freilich mit weit ausgebreiteter Macht, die auf dem Meere zu liegen scheint. Hier bieten sich nun im Mittelmeer nur zwei große Stadtrepubliken an, Rom und Karthago. Rom war jedoch in alttestamentlicher Zeit nicht gefallen, sondern stieg zur Weltherrin empor. Auch hat es sich im zweiten Jahrhundert, dem ersten seines Auftretens im Orient, den Juden nicht feindlich, sondern durchaus freundlich gezeigt, wie aus den maccabäischen Kämpfen klar hervorgeht (1 Mc 8. 2 Mc 11); und an eine Zukunftsweissagung zu denken verbietet die ganze Darstellung der zerstörten Stadt. So bleibt Karthago übrig, Roms große Widersacherin, dessen Fall durch C. Scipio Aemilianus i. J. 146 v. Chr. die Gemüter erregt haben muß. Auf Karthago scheinen mir alle angedeuteten Züge zu passen. Es war eine Stadt im Westen, hochthronend an der Küste „im Herzen der Erde mitten unter den Völkern“ (24, 13 f.). Sein Schicksal nach dem dritten punischen Kriege war furchtbar, da es in Trümmer gelegt wurde (25, 2. 26, 5. 27, 10 f.), so daß man eine endgiltige Vernichtung (25, 2) annehmen konnte. Der Schlag seines Schlägers, der es schlug (27, 7), war ohne gleichen; und leicht konnte man sich ausmalen, wie Altäre, heilige Bäume und Säulen, wie sie gerade für das phönicische Kulturgebiet charakteristisch sind, zerstört wurden (27, 9b) und der Baumbestand in Brennholz verwandelt wurde (27, 10 f.). Für das „starke Volk“ der Römer aber (25, 3 עם עז), das sich den Juden des maccabäischen Aufstandes so freund-

lich erwiesen hatte, konnte die Anerkennung Jahves von einem enthusiastischen Juden wohl erwartet werden, der andre „wilde Völker“ (v. 3 גּוֹיִם עָרִיצִים) auf den Inseln des Meeres (24, 15) folgen würden. Daß Karthago die östlichen Diadochenstaaten im Kampfe gegen Rom unterstützte, wissen wir noch aus dem macedonischen Aufstand des Pseudophilippus c. 148 (Niese, Geschichte der gr. und mak. Staaten III, 334), und war mit der natürlichen Bundesgenossenschaft der Feinde Roms seit Hannibals Tagen gegeben. So konnte Israel, das nicht unmittelbar durch Karthago litt, doch mittelbar in den syrischen Wirren seit Antiochus IV. mitberührt werden. Der in Aussicht genommene feierliche Einzug der Juden in das umwehrte und ummauerte Jerusalem (26, 1 f.) nach dem Fall der Stadt würde sich sehr gut auf Simons Einzug in die Acra nach dem Abzug der syrischen Besatzung i. J. 142 deuten lassen (1 Mc 14), der den Schlußstein der maccabäischen Erhebung bildete. Der Ansatz des Stücks unter Johannes Hyrcanus durch Duhm und Marti greift entschieden zu spät; auch ist die Deutung der Stadt halb auf Jerusalem, halb auf Samaria ganz ungerechtfertigt; doch die Maccabäerzeit im Ganzen ist hier richtig vermutet. Dagegen lassen sich auch kanongeschichtliche Einwände schwerlich geltend machen. Denn wenn in der maccabäischen Frühzeit ein Werk wie das Danielbuch und manche Psalmen (ψ 83. 118) noch entstehen und Aufnahme in den Kanon finden konnten, so kann für unsre Lieder ein Gleiches nicht für unmöglich gehalten werden, zumal sie keinen selbständigen Platz beanspruchen, sondern sich in die Apokalypse des Jesaiabuches einschmiegen.

C. Die Spätzeit. c. 28—35.

I. Die assyrische Flut. c. 28.

1. Samarias Fall. c. 28, 1—6.

1 *O der Trunkenen Ephraims stolzer Kranz, des herrliche Zier 'welke Blumen'* [a],
Zu Häupten des Tals in fettem Gefild 'wie ein Kranz' [b] *von Weinberauschten.*

2 *Schau, ein Starker und Mächtiger steht 'Jahve'* [c] *bereit, wie Hagelguß, Sturm*
Wie gewaltiger, schwellender Wasser Flut, so wirft er zu Boden gewaltig. [*des Unheils.*

3 *Mit Füßen 'tritt man'* [d] *den Ruhmeskranz der Trunkenen Ephraims*
4 *'Und'* [T e] *die Blüte des, dem verwelkt seine herrliche Zier über fruchtbarem Tal.*

'Und sie gleicht' [e] *'der Feige'* [f] *vor Sommerszeit: Wer sie sieht, der 'pflückt'* [g]
Noch hält seine Hand sie, verschlingt er sie schon . . . . . . [*sie alsbald.*

* *
*

5 *Dann wird Jahve Zebaot werden* — *zu zierendem Kranz*
Und geflochtenem Reif der Ehre — *dem Rest seines Volks*

6 *Und zum Geist des Rechts für die,* — *so da sitzen zu Gericht*
Und zum 'Geist' [h] *der Kraft, 'wo sie drängen'* [i] — *den Kampf durchs Tor.*

a) l צִיץ נבל pr ‖ וְצִיץ נ? — b) ins בָּעֲמָקָה. — c) l לִיהוֹה c Mss. — d) l prb תִּרְמַסְנָה. — e) l וְצִיצַת et trsp וְהִיתָה ante כִּבְכוֹרָה. — f) l כְּבִכּוּרָה pr כְּבִכּוּרַת. — g) l יֵאָרֶה pr יִרְאֶה. — h) l prb וּלְרוּחַ גְּבוּרָה. — i) l ‖ לְמְשִׁיבֵי מ.

Mit c. 28—35 treten wir in einen neuen Abschnitt der Prophetie Jesaias ein. Nicht mehr die Völkerwelt, sondern wieder Juda mit Jerusalem finden wir als Schauplatz dieses Gedankenkreises, so daß wir ihn inhaltlich mit c. 1—10, 4.* 11, 1—c. 12* verbinden könnten. Freilich hebt er sich zeitlich von den ältesten Weissagungen deutlich ab. Mit dem Kopfstück (c. 28, 1 ff.) werden wir in die letzte Zeit Samarias hinabgeführt (727—721), dessen Schicksal als Gleichnis für Jerusalem gilt (v. 7 ff.). Die übrigen Stücke scheinen im ganzen jünger zu sein, wenn sich auch nicht überall ein strenger Beweis führen läßt. Gegenüber der Frühzeit zeigen sich merkliche Unterschiede. Der messianische Fürst, dessen Bild in der Frühzeit mit solchem Glanze gemalt ist, tritt in den

Hintergrund; auch das davidische Reich als Urbild des messianischen verblaßt. Dagegen wird der Zionstempel zum Typus einer Kultusgemeinde, deren Lebenskraft der Glaube ist (28, 16). Die Klage über verfälschtes Recht, über gesellschaftliche Zerklüftung, die in den Frühreden einen breiten Raum einnimmt, weicht der über falsche Politik, wobei deutlich Ägypten (30, 1. 31, 1 ff.) der Hoffnungsanker ist, was weder in Jotams noch in Achaz' Zeit der Fall war. Während Jesaia den König Achaz vor einem assyrischen Bündnis aufs dringlichste warnen muß, wenn auch vergeblich, hat er jetzt gegen assurfeindliche Koalitionspolitik zu kämpfen, ebenso wie es in der Periode der Völkerreden der Fall war. Das führt in Hizkias Regierung hinab, die wir als assurfeindlich kennen gelernt haben. Doch nicht ihre erste Hälfte (720/19—705), die mit der Unterwerfung nach dem Fall von Asdod (711) in bedeutungsloses Stillleben einlenkte, sondern ihre zweite spiegelt sich in den letzten Kapiteln wieder, die mit Sanheribs Thronbesteigung neue Unruhen außen und innen heraufziehen sah und darin verstrickt wurde. In diesem Rahmen werden alle Reden Jesaias, die uns hier beschäftigen, verständlich; nur notgedrungen dürfen wir ihn verlassen. Jesaias Theologie ist in dieser Zeit zur vollen Reife gelangt; ihre Figuren, die im Laufe der geschichtlichen Ereignisse ans Tageslicht treten, fassen sich zu einem großen Bilde voll tragischer Größe zusammen. Das Thema seiner Geschichtsbetrachtung, das im Namen Schearjaschub enthalten ist, beherrscht auch die Prophetie seiner Spätzeit. Ein Israel Gottes wird aus dem nationalen Untergang gerettet werden; es ist weniger als Nation denn als Kultusgemeinde vorgestellt (28, 16). Das Gericht wird ihm nicht erspart; seine Notwendigkeit steht dem Propheten fest. Doch bedeutet es für das Israel Gottes nicht, wie für die *massa perditionis*, den Untergang, sondern die Läuterung. Im Läuterungsgedanken ist die Gerichtsnotwendigkeit mit der Heilsnotwendigkeit vermittelt. Das Gericht erfaßt zuletzt auch Assur, dessen schließlicher Untergang ebenso göttliche Notwendigkeit ist wie das Heil des Gottesvolkes (30, 27 ff.). Stürmisch prallen die prophetischen Gedanken dieser letzten Zeit aufeinander. Der innere Ausgleich tritt nicht immer hervor, doch im Grunde ist er vorhanden, in einem tiefsinnigen Gleichnis tritt er zutage (28, 23 ff.). Die Heldengestalt Jesaias, vom Wetterleuchten der Endzeit umwittert, erhebt sich in tragischer Größe vor unsern Augen.

v. 1. Meinhold in St.Kr. 1893 S. 1 ff. Das Versmaß in v. 1—4 ist nicht ganz leicht zu bestimmen; am wahrscheinlichsten liegen vier Doppelsiebener vor, wenn auch nicht unversehrt. Duhm denkt an zwei Siebenzeiler, ähnlich wohl Kittel. Sievers in ZDMG 61, 1 ff.; Löhr, Buhl nehmen vierfüßige Zeilen an, womit man aber in v. 3 f. in die Brüche kommt. Jesaia nennt Samaria nicht mit Namen; doch seine Schilderung des mauerbekrönten Hügels, der sich wie ein Haupt aus der Ebene erhebt und eine in Palästina einzigartige Lage bildet (Dalman in PJ 2, 33), ist ganz eindeutig. Wie so oft (17, 12. 18, 1. 5, 8 ff.), beginnt auch dieser Spruch mit einem Weheruf. Mit עֲטֶרֶת גַּאוּת, dem Ruhmeskranz (cf. 9, 17 גַּאוּת), ist die schöne Mauerkrone Samarias gemeint, auf die die

berauschten Ephraimiten sich viel einbildeten. Die Ausgrabungen ergeben im alten Samaria drei Hauptschichten, die mit Omris, Achabs und Jerobeams II. Bautätigkeit gleichgesetzt werden (cf. Reißner usw., Excavations at Samaria); Jesaia hat die Mauer Jerobeams II. im Auge, die sich durch die Stürme Tiglatpilesars (745—727) erhalten hatte. Sie muß noch immer ein stolzer Anblick gewesen sein. גְּאוּת ist schwerlich vom Adjektivum גֵּאֶה abgeleitet (gg Bhl), sondern geht auf eine Grundform *gi'ût* zurück, deren Vortonvokal durch א auch im *Status constructus* voll erhalten wurde. Samaria ist das „Haupt" Ephraims (7, 9), wie Sikem die „Schulter" Josephs (Gen 48, 22). Ephraims Söhne aber sind Trunkenbolde (שִׁכּוֹרִים), womit vermutlich auf den Freiheitsrausch angespielt ist, der Ephraim nach dem Tode Tiglatpilesars (727) von neuem erfaßte und der Anfang vom Ende wurde (2 Reg 17, 1 ff.). Die zweite Halbzeile (v. $1^{a\beta}$) ist logisch ein nominaler Relativsatz: „Welke Blumen die Zier seiner Pracht", wobei das Suffix תִּפְאַרְתּוֹ auf Ephraim bezogen ist. Die Kopula *w'ṣîṣ nôbēl* ist innerhalb des einen Versfußes möglich, doch kann sie wegfallen. Falsch ist es, v. $1^{a\beta}$ als Parallelglied von v. $1^{a\alpha}$ von הוֹי abhängig zu machen: „Wehe der welken Blume der Zier seiner Pracht (Du Kg) und in den welken Blumen die Bevölkerung zu sehen (Kg), da das Attribut dann הַנֹּבֵל lauten und hinter der Status-constructus-Folge stehen müßte. Ephraims prächtige Zier, nämlich der Mauerkranz Samarias, gleicht welken Blumen, wie das kollektive צִיץ נֹבֵל (40, 6. ψ 103, 15) sagt. Mit v. 1^{b} wird die Lage auf dem Bergkopf über den Tälern noch verdeutlicht. In שְׁמָנִים (cf. שְׁמַנִּים Gen 27, 28 f.) „Fettgefilde" liegt der Plural von adjektivischem שָׁמֵן, nicht von שֶׁמֶן vor. Man kann sich noch heute eine Vorstellung der mauerbekrönten Stadt machen, da eine Kolonnade aus herodeischer Zeit noch einen Teil der alten Stadtlage bekränzt. Dunkel ist aber das syntaktische Verhältnis von הֲלוּמֵי יָיִן „Weinerschlagene" (cf. 16, 8. Prov 23, 35. — *οἰνοπλήξ* Kg) zum Vorigen. Apposition zu גֵּיא שְׁמָנִים ist sinngemäß unmöglich; ein Genitivverhältnis würde גיא שְׁמַנֵּי ר" fordern. Streichung von גיא שמנים (Klstrm Brd Siev Ki Bhl) ist schon metrisch untunlich; außerdem müßten unter עֲטֶרֶת dann nicht der Mauerkranz, sondern, mit Lesung ג" עֲטָרֹת (Ki Bhl) die Kränze auf dem Haupte der trunkenen Zecher verstanden sein, wodurch das ganze schöne Stadtbild verloren ginge, was dem klaren Sinn entgegen ist. Dagegen entsteht ein guter Sinn, wenn man כַּעֲטֶרֶת vor "י הלומי einfügt; auch ergibt sich dann v. 1^{b} als Siebener. Der Mauerkranz Samarias als Ephraims bekröntes Haupt gleicht dem Kranze auf der heißen Stirn weinbezwungener Zecher; matt und welk wird er bald zu Boden fallen. Dem Stammvater Ephraim gleichen seine Söhne, die „Trunkenen Ephraims", mit blumenbekränzter Stirn beim Festgelage. — v. 2. Zwei Siebener (v. 2^{a} || v. 2^{b}). Jahve — für לאדני wird ליהוה mit Mss 𝔊 zu lesen sein (cf. 6, 1. 9, 7) — hält einen Starken und Gewaltigen im Assyrer bereit; zu חָזָק וְאַמִּיץ cf. Dt 31, 6 f. 23. Jos 1, 6 f. 9, 18. 10, 25. Von einem Kriegssturm wird der Kranz heruntergerissen. In זֶרֶם בָּרָד „Hagelguß", שַׁעַר קָטֶב „Verderbenssturm" (cf. Hos 13, 14. ψ 91, 6) ist die vernichtende Wucht des Sturms, der Saaten zerschlägt, Bäume zerknickt, packend

geschildert. Der Vergleich mit dem Wintersturm ist von großer Schönheit. Samaria ist wirklich im Winter (722/21) erobert worden (Kugler, Von Moses zu Paulus S. 180f.). Zu Hagel und Sturm tritt ein Wolkenbruch „gewaltiger, brausender Wasser“ (cf. 17, 12), die vom Himmel stürzen; denn angeschwellte Bachtäler würden der hochgelegenen Festung nicht schaden. Subjekt zu הניח ist der חוק ואמיץ; das Perfektum הִנִּיחַ (G.K.[28] § 72[ee]) vergegenwärtigt der Phantasie das Bild; 𝔊 *τῇ γῇ ποιήσει ἀνάπαυμα* (cf. v. 12) hat den Sinn nicht verstanden. Für √נוח (cf. Am 5, 7) würde man lieber einen wuchtigeren Begriff gewählt sehen, etwa הִנִּיחַ von √נגח „stoßen“, das aber im *Hiph'il* nicht belegt ist. Objekt ist die Mauerkrone Samarias, die der Assur gewaltsam (בְּיָד cf. Ex 14, 31) zu Boden (לָאָרֶץ) schlägt. Daß בְּיָד Verschreibung für das folgende ברגלים sei (Löhr), ist, schon metrisch betrachtet, ausgeschlossen. — v. 3. Nun wird das Schicksal des Kranzes, der im Sturm herabgeweht wird, genauer geschildert. Schwierig ist zu עֲטֶרֶת als Subjekt das scheinbar pluralische Prädicat תֻּרַמַּסְנָה. Liest man aber ‖ עֲטֶרֶת ג im Plural (Ki Bhl), so ändert sich das ganze Bild. Denn es wäre dann nicht an Samarias Mauerkranz gedacht, sondern an die Kränze auf dem Haupte der ephraimäischen Zecher. Indessen um sie herabzureißen, bedürfte es keines „Starken und Gewaltigen“, der wie ein Wintersturm heranfegt. Auch ist es im Folgenden (v. 4) wieder die Stadt Samaria, die mit einer Frühfeige verglichen wird; auf die Trunkenen Ephraims wäre dies Bild nicht anwendbar. So erweist sich die Änderung von עֲטֶרֶת in עֲטֶרֶת als unmöglich. Dagegen ist es möglich, mit Du Bu והיתה aus v. 4[a] vor v. 4[b] ככבורה einzustellen und ‖ נ וְצִיצַת[sic] als zweites Subjekt neben v. 3 עטרת zu nehmen, womit der Plural תרמסנה erklärt wird. Doch ist zu erwägen, ob nicht das Prädicat תרמסנה aus metrischen Gründen als Singular punktiert werden muß. Mir scheint ein *Modus energicus* תֻּרְמַסָּנָה nach arabischer Analogie *(jafʿalánna)* vorzuliegen, den wir freilich im Hebräischen sonst nur vor Suffixen in der Nebenform *jafʿalan* kennen, gegen dessen erweiterte Form *(jafʿalánna)* aber nichts einzuwenden ist. Dann ergibt sich ein klarer Sinn: „Mit Füßen wird getreten *(tērām'sánna)* der stolze Kranz“, welches Bild auf die herabgestürzten Steine der Mauerkrone wohl anwendbar ist. Auch hier ist also von der schönen Stadt als vom Ruhmeskranz der Trunkenen Ephraims die Rede, nicht von den welken Kränzen auf ihren heißen Stirnen. Durch die Konjektur *tērām'sánna*, das zweihebig ist, entsteht zudem in v. 3 ein klarer Siebener. — v. 4. Man stelle וְהָיְתָה nach dem Gesagten vor ככבורה und lese וְצִיצַת, wodurch auch in v. 4[a] ein Siebener entsteht. Eine Änderung וְהָיָה הַצִּיץ הַנֹּבֵל (Lambert in REJ 42, 265) ist also unnötig. Neben dem Kranz (עֲטֶרֶת) stehen die Blüten hier als zweites Subjekt zu תרמסנה, während v. 1[aβ] צִיץ נֹבֵל Prädicat zu צְבִי תִפְאַרְתּוֹ ist. Die Wahl des Femininums צִיצָה für ציץ erklärt sich aus metrischen Gründen, ohne daß ציצה *Nomen unitatis* von ציץ wäre; vielmehr sind ציץ und ציצה wie דָּג (Neh 13, 16): דָּגָה (Gen 1, 26. 28) promiscue im kollektivischen Sinne gebraucht. Der *Status constructus* ציצת regiert einen Satz: „Die Blüten dessen, des prächtige Zier verwelkt“, womit Ephraim (cf. v. 1) gemeint ist.

Der Relativsatz אשר ··· שמנים, wenn echt, muß sich auf ציצה beziehen; denn es ist der Blütenkranz auf dem Haupte Samarias gemeint. Wie v. 4^a ohne והיתה, so bildet v. $4^{b\alpha\beta}$ mit וְהָיְתָה einen Siebener, der mit הָרֹאֶה אוֹתָהּ endet. Freilich ist das letzte Versglied (v. $4^{b\gamma}$ בעודה בכפו יבלענה) dann metrisch unvollständig. Es mögen am Schluß vier Versfüße ausgefallen sein; doch vielleicht ist unter Ausschaltung des aus v. 1^b wiederholten Relativsatzes (v. $4^{a\beta}$ אשר על ר" ג" ש") der ursprüngliche Schluß von v. $4^{a\alpha}$ in v. $4^{b\alpha}$ zu suchen, so daß v. $4^{a\alpha b\alpha}$ und v. $4^{b\beta\gamma}$ je einen vollen Siebener bilden. Subjekt in v. 4^b ist wieder Samaria, das soeben seines Mauerrings wegen als Kranz erschien und jetzt mit einer Frühfeige (l. כְּבִכּוֹרָה für כבכורה) verglichen wird. Die Frühfeige reift im Frühsommer vor der Obsternte (בְּטֶרֶם קַיִץ); sie gilt als Leckerbissen in Anbetracht der Seltenheit des Obstes in dieser Zeit. Für den, der sie sieht (הראה אותה), ist Pflücken (בְּעוֹדָהּ בְּכַפּוֹ) und Verschlingen (יִבְלָעֶנָּה) eins. Für das mit הראה tautologische יראה empfiehlt sich aber die vortreffliche Konjektur יְאָרֶהָ „er pflückt" (ψ 80, 13. Ct 5, 1), die schon Houbigant und Lowth vorschlagen und die Buhl aufgenommen hat. Wie der Frühfeige wird es Samaria ergehen, es fällt als reife Frucht in den Schlund des Eroberers. Der Hast, in der Jesaia die Eroberung erwartet, entsprach nicht die dreijährige Belagerung (724—721), so daß unsre Weissagung noch vor ihrem Beginn entstanden sein wird, wahrscheinlich gleich nach dem Abfall, den Tiglatpilesars Tod bewirkt haben wird (727).

v. 5f. Dies Stück fällt metrisch und sachlich aus dem Rahmen des Zusammenhangs (Sörensen Ki Du Ma Bhl a). Metrisch liegen zwei Fünferpaare vor; das erste ist in v. 5 enthalten, wo der erste Fünfer mit בַּיּוֹם הַהוּא, der zweite mit "וְלִצְפִירַת ת beginnt; das zweite in v. 6, wo der erste Fünfer mit "וּלְרוּחַ מ, der zweite mit ולרוח] גבורה beginnt. Eichrodt, Ewiger Friede S. 45 denkt an ein echtes Stück, das er Jesaias Frühzeit zuschreibt. Dieses Urteil scheint mir sehr beachtenswert zu sein; denn die Sprache ist kräftig und bilderreich, der Begriff des שְׁאָר echt jesaianisch (cf. 7, 3), der Geist des Rechts und des Heldentums in Übereinstimmung mit der Isaiaweissagung (11, 2). Während die Verse an der jetzigen Stelle den Zusammenhang zwischen c. 28, 1—4 und v. 7 ff. sprengen (Du Gu Schm a gg Kg), auch als Heilserwartung zwischen den Drohungen nicht angebracht sind, lassen sie sich gut als Kopfstück zu c. 4, 2f. verstehen, wo wir ja entgegen der herrschenden Meinung gleichfalls jesaianisches Gut vermutet haben. Hier wie dort liegen Fünferpaare vor; hier wie dort ist von der Zukunft des Restes die Rede, der als Gottesvolk Jerusalem in Recht und Kraft bewohnen wird. Hat c. 28, 5f. 4, 2f. ursprünglich ein Ganzes gebildet, so erklärt sich die Versetzung von 28, 5f. hinter v. 1—4 aus der Verwandtschaft der Bilder, die freilich hier und dort in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden. Fraglich ist bei Annahme der Echtheit nur, ob 28, 5f. 4, 2f. in Jesaias Frühzeit (Eichr) oder Spätzeit gehört. Das Fehlen des Messias spricht eher für die Spätzeit, wenn auch nicht mit völliger Beweiskraft. — v. 5. Ist ביום ההוא echt (cf. 4, 2), so bildet es den ersten Versfuß, dem *jihjē jahwē* als zweiter folgen müßte. Gemeint ist der jüngste Tag (2, 12), aus dessen Gericht das Heil hervorsteigt. Dann wird Jahve

Zebaot, also *Κύριος παντοκράτωρ*, dem Rest seines Volkes (לִשְׁאָר עַמּוֹ) zum zierenden Kranz (עֲטֶרֶת צְבִי), sofern dieser Sinnbild der Ehre ist. Im zweiten Fünfer (v. $5^{a\gamma b}$) muß *w'liṣ'phîrât tiph'ārâ* dreihebig sein, wenn man nicht והיה לצפירת ת" lesen will. צְפִירָה von √צפר a. *ṣafara* „flechten" ist das Gewinde; für תִּפְאָרָה (Jer 48, 17) hat ursprünglich vielleicht das regelmäßige תִּפְאֶרֶת gestanden. Der שְׁאָר עַמּוֹ (cf. 7, 3. 10, 20 f.) ist die bekehrte Glaubensgemeinde, die das Gericht überstanden hat. — v. 6. Die falsche Accentuation, wonach לְרוּחַ statt eines Binders einen Trenner hat und *Atnâch* unter dem ersten משפט statt unter dem zweiten steht, ist von vier Handschriften vermieden. Jahve, dessen רוח sonst auf dem messianischen Fürsten ruhen soll (11, 2), wird hier selbst zum Geiste des Rechts für die, welche für das Recht bestellt sind, wobei 𝔊* ליושב versehentlich wegläßt. Sie bekommen also eine pneumatische Richtergabe, in der sie sich nie vergreifen. Das Parallelglied zu לְרוּחַ מִשְׁפָּט sollte וּלְרוּחַ גְּבוּרָה heißen, auch aus metrischen Gründen; desgleichen ist לִמשיבי (‖ ליושב) für משיבי zu lesen, da dieses sonst in der Luft hängt. Das kräftige Bild derer, die den Kampf ins Tor drängen, zeigt die Verteidiger der schon bedrohten Stadt, die dem vorbrechenden Feinde im Tore Halt und Widerstand bieten. Die Herstellung des Friedens erfolgt hiernach nicht mit einem Schlage, sondern durch Schlußkämpfe (cf. Mi 5, 5^{b}). Sie gehen vermutlich dem Hauptschlag Jahves gegen Assur voraus, den Jesaia im Augenblick der höchsten Not erwartet (10, 28—32. 14, 24 ff. 17, 12 ff. 29, 7 ff. 30, 27 ff.).

2. Priester und Propheten. c. 28, 7 ff.

7 *Und auch diese schwanken im Wein,* *wanken im Meth;*
Es schwanken Prophet und Priester T[a], *sind verwirrt vom Wein,*

Sie wanken vom Meth, schwanken im 'Schauen' [b], *taumeln 'beim Richterspruch'* [c].
8 *Ja, alle Tische sind voll eklen Gespeis restlos* [9]*: „Wen lehrt er Erkenntnis?*
Wem deutet er Gerüchte? Der Milch Entwöhnten, der Brust entnommenen Kindern?

10 *Denn es heißt: Ṣaw*[la]*Ṣáw, ṣaw*[la]*ṣáw, qaw*[la]*qáw, qaw*[la]*qáw, Kleiner hier, Kleiner dort."*
11 *Ja durch Lippenstammler in fremder Zunge wird er reden zu diesem Volk,*
12 *Der zu ihnen gesprochen: Da ist wahre Ruh; laßt Ruhe werden dem Müden!*

Da ist die Erholung! Und sie 'wollten' [d] *nicht hören.* 13 *So wird ihnen Jahves Wort*
'Ein' [e] *Ṣáw laṣáw, ṣaw laṣáw, qaw laqáw, qaw laqáw, Kleiner hier, Kleiner dort,*
Auf daß sie gehen und rückwärts stolpern, sich brechen und garnen und fangen.

a) del בשכר c 𝔊AQH. — b) l בְּרֹאֹת. — c) l בַּמַּלִּילָה. — d) l אָבוּ pr אבוא. — e) ins לאמר?

Das Versmaß dieses Abschnittes ist nicht leicht zu fassen, schwerlich aber ist es so regellos, wie die Biblia Hebraica[1. 2] andeutet. Der Anfang (v. $7^{ab\alpha}$)

weist zwei Fünfer auf, wenn wir mit 𝔊 das zweite בשכר (v. $7^{b\alpha}$) streichen. Von da ab (v. $7^{b\beta}$—13) scheinen Siebener vorzuliegen, und zwar in drei Tristichen geordnet (cf. 24, 1 ff.). Denn da die Rede in sich zusammenhängt, die Verse v. 11. — $12^{a\alpha\beta}$. — $12^{a\gamma}$. — $13^{a\alpha}$. — $13^{a\beta\gamma}$. — 13^{b} aber deutlich Siebener enthalten, so ist dasselbe für v. $7^{b\beta}$—10 zu vermuten. Das zweimalige Citat im Kauderwelsch (v. 10. $13^{a\beta\gamma}$) fügt sich je in einen Siebener, wenn auch hart. Sachlich besteht nach Ausscheidung von v. 5 f. enger Zusammenhang unsrer Rede mit v. 1—4, wie וְגַם אֵלֶּה andeutet, das ohne diese Rückbeziehung ganz unverständlich ist. In Wirklichkeit ist der Fall Samarias (v. 1—4), der in Jesaias erste Periode fällt, typisch für den von Jerusalem (v. 7 ff.). Wie Samarias Fall durch die Trunkenen Ephraims (v. 13) verschuldet ist, so führen die Trunkenen Jerusalems eine Katastrophe herbei, indem sie das unglückliche Volk nicht zu der gottgewollten Ruhe (v. 12) kommen lassen. Wahrscheinlich stehen wir in den Anfängen einer neuen Aufstandsbewegung gegen Assur, wie früher Hosea im Nordreich eine solche entfesselt hatte (v. 1—4), die zum Untergang Samarias führte (2 Reg 17, 1 ff.). Nichts spricht gegen Sanheribs Zeit (705—681), bei dessen Thronbesteigung die unterworfenen Völker überall losschlugen, bis auch Judäa von der Bewegung mit ergriffen wurde. Da Jesaias Rede gegen Priester und Propheten gerichtet ist, läßt sich die Scene auf dem Tempelplatz denken. Eher als ein Volksopferfest kommt ein Gelage aus Anlaß von politischen Verhandlungen in Frage, da nachher ausdrücklich von einem Bündnis gesprochen wird (v. 15). — v. 7. Jesaia ist zwischen die Zecher mit ihrem wüsten Treiben getreten, den alten Spruch über Samaria, der vor zwanzig Jahren ergangen ist, als Drohspruch für Jerusalem neu verkündend. Wie einst beim Weinbergslied (5, 1 ff.), verblüfft er mit dem fremdartigen Inhalt die Hörer; denn was geht sie das Schicksal des längst abgetanen Nordreichs an. Sie horchen auf, als sie sich mit den Trunkenen Ephraims verglichen sehen, wozu ihr Weingelage dem Propheten gerechten Anlaß bot. Daß er sie nicht anredet, sondern mit וְגַם אֵלֶּה mit dem Finger auf sie zeigt, ist ein wirksamer Ausdruck seiner Verachtung und Entrüstung gegenüber ihrem Treiben. Die Ausdrücke שָׁגוּ „sie schwanken“ und תָּעוּ „sie wanken“ malen uns ihren trunkenen Zustand vor Augen, der sie nicht mehr gerade gehen läßt. Wein (יַיִן) von der Traube und Most (שֵׁכָר) von Obst und Getreide fließen in Strömen (cf. 5, 11). Erst im zweiten Fünfer nennt er כֹּהֵן וְנָבִיא als die Betroffenen. Die vornehmste Aufgabe des Priesterstandes war nicht der Kultus, sondern die Übung des Gottesrechts (Dt 33, 8 ff. Mal 2, 6 cf. Hos 4, 4 ff.) auf Grund schriftlicher (Hos 8, 13) und mündlicher (cf. 1, 10) Tora. Der „Prophet (נביא cf. 3, 2)“ ist hier das Glied der Prophetenzunft, die als fester Stand erscheint (Jer 18, 18), den Mönchsorden vergleichbar. An sich zur Pflege der Religion berufen, waren beide Stände, Priester wie Propheten, durch demagogische Einflußnahme auf die äußere und innere Politik entartet. Sie suchten die Masse zu beherrschen und setzten der wahren Prophetie von Anfang an den größten Widerstand gegenüber (Am 7, 10 ff. Hos 4, 4 ff. Mi 3, 1 ff. Jer 18, 18. 20, 1 ff. 23, 8 ff. 26, 8 ff.). In Jesaias Spätzeit schildert uns nament-

lich Micha ihr unheilvolles Treiben sehr anschaulich (2, 11 ff. 3, 5 ff.). Unsre Stelle zeigt sie schwank (שגו) und verwirrt (נבלעו von √בלע cf. √בלל) vom Wein in ihrer Schicksalsstunde. Mit v. $7^{b\beta}$ beginnen anscheinend die Siebener. Allerdings ist v. $7^{b\beta}$ um eine Hebung zu kurz; doch ist sie durch zweihebiges בַּפְלִילִיָּה (‖ בראה) statt des einhebigen פלילה leicht herzustellen. Subjekt sind wieder Priester und Prophet; das erste Glied (תעו מן־שכר) bezieht sich auf beide gemeinsam als Trunkene, das zweite (שגו בראה) auf die Propheten als Seher, das dritte (בפלילה [ב]פקו) auf die Priester als Urteilgeber. Die Form רְאֵה „Gesicht", die hier nicht persönliche Bedeutung haben kann, ist grammatisch auffällig; wahrscheinlich ist רְאֵה zu punktieren (Bhl), da eine participiale Grundform *fâʿil* = *râʾî* für neutrisches Substantivum sonst nicht vorkommt. Der Prophet als Seher scheint das Horoskop zu stellen, ohne seiner Sinne mächtig zu sein. Die פלילה (cf. 16, 3) ist das priesterliche Urteil (1 Sam 2, 25. ψ 106, 30. cf. Gen 48, 11) in der fraglichen Sache, die nach dem Zusammenhang nicht juristischer, sondern politischer Art ist. Der Klerus treibt eine gefährliche Hazardpolitik gegen Assur, wie wir durch den gleichzeitigen Spruch Michas belehrt werden (Mi 3, 11); man verläßt sich auf Jahves Wohnstatt in Jerusalem, als sei sie gefeit gegen alles Unglück. Genau so bliesen sie ein Jahrhundert später zu Jeremias Zeit ins Feuer, um den Aufstand gegen Babel zu schüren. — v. 8. Mit Ekel wendet sich der Prophet von den Tischen (שלחנות) des Festgelages ab, die bis auf den letzten Platz (בְּלִי מָקוֹם cf. Ew § 299ᵃ) vom Gespei der Trunkenen besudelt sind (צֹאָה „Unflat" von √צאה am *ṣ'î* a. *waṣiʾa* „schmutzig sein"). — v. 9. Gerade weil er sich abwendet, wenden sie sich ihm zu. Sie vergelten seine Verachtung, indem sie ihn nicht anreden, sondern als dritte Person (יוֹרֶה .. יָבִין) behandeln. Sie trauen ihm zu, daß er eine דֵּעָה „Wissenschaft", eine שְׁמוּעָה „Offenbarung" mitzubringen vorgibt, von der sie aber nichts hören wollen. Die דֵּעָה, wie sonst דעת אלהים (cf. 11, 2), ist das Wissen um Gottes Geheimnis, die שְׁמוּעָה (53, 1) die Audition, das vernommene Raunen der himmlischen Stimme. Sie spüren, daß seine Offenbarung ganz andere Zukunftsbilder enthält, als sie im Gesicht (בראה) und im eigenen Urteil (בפלילה) sich vorstellen; seine geistige Überlegenheit beantworten sie mit kreischenden Haß. Er behandle sie ja wie kleine Kinder, die eben erst von der Mutterbrust genommen seien, also schlechterdings nichts von der Welt verstünden; mit גמול „entwöhnt" (ψ 131, 2) ist hier gleichbedeutend עָתִיק „vorgerückt", das im Aramäischen „alt" heißt (1 Chr 4, 22. Dn 7, 9. 13. 22). — v. 10. Ein Siebener entsteht hier bei hauptbetontem *kî*, dem drei gleichlautende Versfußpaare folgen; doch kann man auch *kî ṣâw laṣâw* betonen. Zum Verständnis des Papperlepapp ist zu beachten, daß sie sich wie kleine Kinder behandelt fühlen (v. 9), sowie daß Jesaia daraus ein bloßes Lippengestammel (v. 11 לַעֲגֵי שָׂפָה) vernimmt; endlich zeigen die artikulierten Worte וְעֵיר שָׁם וְ" ש", daß nicht volle Sinnlosigkeit der vorhergehenden Laute beabsichtigt ist. So ist mir am wahrscheinlichsten, daß sie sich von Jesaia wie von einem Schulmeister in der Klippschule gemaßregelt vorkommen (Wellhausen), der mit ihnen die Buchstaben des Alphabets übt und bei *Ṣade* (ץ) und *Qôph* (ק)

angelangt ist. Sie sollen mündlich oder schriftlich ץ zu ץ, ק zu ק stellen, an sich sinnlose Laute, so daß sie nachher von Jesaia als barbarisches Kauderwelsch aufgefaßt werden können (v. 13). Klostermann und Bredenkamp denken an den Schulmeister, der schreiben lehrt, Meinhold in StKr 1893 S. 1 ff. an Kinderlaute. Das doppelte וְעֵיר שָׁם 𝔊 *ἔτι μικρόν*, wobei ein Deminutivum *zughair* von זְעֵיר „klein“ zugrunde liegt, wird allgemein neutrisch verstanden: „ein bißchen“ (Del) oder: „ein Weilchen“ (Ew Hi Du), so daß der Schulmeister bald hier, bald dort tadelnd eingreift oder aufhält. Deutlicher wird das Wort, wenn man es masculinisch faßt: „Kleiner da, Kleiner dort!“ — indem der Schulmeister bald den einen, bald den andern Knaben aufruft oder maßregelt. Andre (cf. Del Di Bhl) denken an das Lallen der Trunkenen, die nicht mehr klar reden können, aber mit *ṣāw laṣāw* „Gebot auf Gebot“ (von √צוה) und mit *qāw laqāw* „Norm auf Norm“ (von קָו „Meßschnur“ (v. 17)) ausdrücken wollen (Ew Gu Del Di Kg), daß sie die Maßregelungen des Propheten verspotten (cf. 𝔙 *manda remanda expecta reexpecta*). 𝔊 sucht den Sinn: *θλίψιν ἐπὶ θλίψιν* (= צר לצר?), *ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι* (קו לקו cf. *qiwwâ* 8, 17); *σ᾽ ἐντολὴ οὐκ ἐντολὴ, [προσδέχου προσδέχου]*, was alles nicht in den Zusammenhang paßt. Theodotion (𝔊′) hat *δεισαλία εἰς δεισαλίαν, ἐμετὸς εἰς ἐμετόν*, wobei er in צו eine Anspielung auf v. 8 צאה [Hesych: *δισαλα = ἀκαθαρσία*] und in קו eine auf v. 8 קיא sieht, worauf auch 𝔖 mit *tiblā* (= *vomitus*) und *l'jûbâ* (= *saliva*) hinaus will, wofür auch Geiger, Urschrift S. 410 ff. eintritt. — v. 11. Zornig fällt Jesaia ihnen in die Rede; ihrem כִּי entspricht sein כִּי „Ja wahrhaftig“; man wird sie mit Lippengestammel ängstigen. Der Plural "לְעֲגֵי שׂ kommt aber nicht von לַעַג 𝔊 *φαυλισμός* sondern von לָעַג „stammelnd“, so daß Jahve durch Barbaren, die mit den Lippen zu stammeln scheinen, und in fremder Sprache (בְּלָשׁוֹן אַחֶרֶת) zu ihnen reden wird. Geistvoll also nimmt der Prophet die unartikulierten Laute auf, indem er ihnen den Sinn des Barbarischen gibt, mit dem die assyrischen Barbaren zu „diesem Volke“, wie er sie wieder verächtlich nennt (6, 9. 8, 6. 12. 29, 13 f.) reden werden. — v. 12. Erst jetzt folgt das Subjekt von יְדַבֵּר in אשר אמר „Er, der da sprach“, das kein Begründungssatz (אשר = *quod*) ist. Wie auch das Paseq andeutet, ist אֲשֶׁר mit Hauptton versehen. Bisher hat er mahnend und dringlich in klarer Sprache zu ihnen gesprochen, um sie zur Umkehr zu bewegen. „Da ist die Ruhe (הַמְּנוּחָה)“, „das ist die Erholung“ (הַמַּרְגֵּעָה cf. √רגע a. *raga'a* „umkehren“, „zu sich kommen“). Worin die Ruhe und Erholung enthalten ist, ist nicht ausdrücklich gesagt. König denkt an das Land der Verheißung, worauf doch nichts hindeutet; vielmehr greift Jesaia offensichtlich mit זאת auf seine bekannte Predigt zurück, deren Summa aus c. 30, 15 zu ersehen ist. Ihre Rettung liegt in der Umkehr (שׁוּבָה) und Beruhigung (נַחַת), sowie im stillen Vertrauen (30, 15 בַּהַשְׁקֵט וּבְבִטְחָה cf. 7, 4. 9b. 8, 16—18. 14, 32). Das arme Volk ist müde (עָיֵף) durch die fortwährende politische Beunruhigung, mit der es in Atem gehalten wird. Die prophetische Weisheit erkennt die Notwendigkeit stiller Selbstbesinnung, die im Glauben (7, 9) und Vertrauen (30, 15) errungen wird und besteht. Aber

Priester und Propheten wollen nichts davon hören (Q'rê לא אבו שמוע cf. 30, 9), ihre demagogischen Umtriebe aufzugeben, und so wird das unglückliche Volk, das seit zwanzig Jahren in Unruhe gehalten ist, in die Katastrophe hineingetrieben. — v. 13. So wird ihnen Jahves Wort (1, 10) wirklich zum Kauderwelsch, womit sie den Propheten verspottet haben (v. 10). Man kann fragen, ob 𝔊 א A Q II, wo zu יהוה ein τοῦ θεοῦ = אלהים [ה] gefügt ist, auf ein zu אלהים verschriebenes לאמר deutet, das den ersten Fuß des nachfolgenden Siebeners (v. $13^{a\beta\gamma}$) bildete. Weil sie sich gegen die prophetische Predigt verstocken, verstehen sie Gottes Sprache nicht mehr (6, 10), die freilich in Zukunft nicht nur im Wort, sondern in der Tat an sie (cf. 9, 7) ergeht, da er in den fremdartigen Lauten der Assyrer zu ihnen spricht. Sie reden mit Kriegsgeschrei und Zwangsbefehl die Sprache des göttlichen Zornes, den das Volk zwar nicht versteht, aber zu fühlen bekommt (v. 11). Die Folge des assyrischen Einbruchs wird von Jesaia als Ziel (למען) des göttlichen Zornes betrachtet, der im Gericht über das Volk ergeht. Der letzte Siebener (v. 13^{b}) erinnert an c. 8, 15, so daß man Jahve selbst als das Ärgernis fassen kann, an dem sie sich wie an einem Felsen stoßen (וְנִשְׁבְּרוּ . . . וְנוֹקְשׁוּ) und wie Vögel in der Schlinge fangen. So enthält die Rede, in unerwarteten Bildern und raschen Wendungen voll kühner Logik, die erneute Durchführung des Gerichtsgedankens, wobei das Schicksal Samarias drohend über Judäa steht. Jesaia zeigt sich hier als schlagfertigen Dialektiker, wie neben ihm Micha und nach ihm Maleachi. Wir sehen den Propheten auf dem Tempelplatz zornig unter die trunkene Zecherschaft fahren und ihre Politik mit überlegenem Spott an den Pranger stellen.

3. Der Eckstein. c. 28, 16. 17^{a}.

16	*Drum hat also gesprochen der Herr*	*Jahve ʿZebaotʾ:*
	Siehe, ich ʿgründeʾ[a] *auf Zion*𝔗[b]	*einen Stein der Bewährung,*
	*Einen Eckstein kostbarer Gründung*𝔗[c]*:*	*„Wer glaubt, wird nicht ʿzu schandenʾ*[d]*“.*
17a	*Und ich bestimme Recht zur Meßschnur*	*und Gerechtigkeit zur Wage.*

a) l יִסַּד c 𝔊𝔖. — b) del אֶבֶן cf. 𝔊 1 Pt 2, 6. — c) del מוּסָּד c 𝔊. — d) l c 𝔊 יֵחָלֵשׁ v יֵבוֹשׁ.

J. Jeremias in Angelos 1 S. 65 ff. Die berühmte Weissagung vom Eckstein, als Gottesspruch feierlich eingeführt, läßt zwei Fünferpaare erkennen. Ihre Wirkung wird aber dadurch beeinträchtigt, daß sie mitten in einer Rede des Propheten gegen die Spötter steht (v. 14 f. 17^{b}—22), die in sich geschlossen ist, so daß man bei Ausscheidung der Weissagung (v. 16. 17^{a}) nichts vermißt. Zwar kann man ein logisches Verhältnis der Weissagung zum Vorhergehenden dergestalt annehmen, daß Jesaia im Gegensatz zu den Spöttern, die sich auf den Bund mit dem Tode und allerlei Lügengespinst verlassen, die Grundordnung Jahves verkündet, in der nur der Glaube etwas gilt. Doch auffällig bleibt, daß diese Grundordnung den folgenden Gedankengang (v. 17^{b} ff.) in keiner Weise beeinflußt, so daß die Weissagung wie eine Parenthese erscheint,

was ihrer großen Bedeutung im Zukunftsbilde Jesaias gewiß nicht entspricht. Ich habe daher gewagt, sie aus dem gegenwärtigen Zusammenhang auszuscheiden und für sich zu stellen. Sie wird dann zum Licht auf eigenem Leuchter; die Drohrede aber (v. 14f. 17b—22), der sie enthoben wird, leidet dadurch keinen Schaden, sondern bleibt ein Ganzes, worin Jahve nicht in erster, sondern in dritter Person erscheint. — v. 16. Jetzt wird mit לכן der Nachsatz zu v. 15 כי אמרתם eingeleitet. Ursprünglich aber hat v. 16. 17a eher den Abschluß von v. 7—13 gebildet. Während Jahve den Spöttern zum Fels des Ärgernisses wird (v. 13), setzt er den Grundstein für einen neuen Bau, der nicht von Händen gemacht ist. Dies Verhältnis läßt sich kausal so ausdrücken, daß weil der Bau der Gegner zerfällt, Jahve einen Neubau schafft, der die ersehnte מְנוּחָה und מַרְגֵּעָה gewährt (v. 12), so daß לכן als Fortsetzung von v. 7—13 verständlich ist. Der erste Fünfer ist um eine Hebung zu kurz, die durch יהוה צבאות für יהוה ergänzt werden kann; für das wohl redaktionelle אדני, das 𝔊אAQΠ nicht las, erwartet man das jesaianische הָאָדוֹן (1, 24. 3, 1. 10, 16. 33). Während der erste Fünfer zu kurz ist, hat der zweite eine Hebung zuviel, als die man das erste אבן ansehen kann, das 𝔊 sowie 1 Pt 2, 6 nicht lasen. Da Jahve selbst redet und der Stein noch nicht liegt (gg Di-Ki), ist *pt.* יֹסֵד für 3. *m. pf.* יָסַד zu punktieren (Lw a), wie auch 𝔊𝔖𝔙 das Präsens ausdrücken. Die masoretische Punktation will scheinbar keinen neuen Grundstein neben dem Zionstempel anerkennen. Der Stein ist noch nicht gegründet (gg Del Du a), sondern wird von Jahve gegründet (Brd Ma Kg a). Zion, der Gründungsort, ist Davids Stadt (1, 21 cf. 2 Sam 5, 6ff.) und Jahves Stadt (8, 18). Da Jahve der Gründer ist, so ist die urchristliche Auslegung im Rechte, die das Wort auf einen neuen Tempel deutet (1 Pt 2, 4ff.). Auch daß der Glaube als Motto dient, führt auf einen Tempelbau, nicht auf eine Königsburg. Es steht nicht da, daß der neue Grundstein an Stelle des salomonischen Tempelbaus tritt, so daß dieser zerstört werden müßte. Doch angesichts der Entweihung des Tempelplatzes durch Priester und Propheten (v. 7ff.) und der kommenden Katastrophe (v. 11ff.) könnte dieser Tempel immerhin preisgegeben werden, sofern ein neuer an seine Stelle tritt. Der neue Grundstein wird אֶבֶן בֹּחַן „Stein der Prüfung“ genannt, womit er als wohlgeprüft und bewährt (𝔊 *λίθον πολυτελῆ* [*ἐκλεκτόν* בָּחִר]. — *α' σ' ϑ' λίθον δόκιμον.* — 𝔊 *lapidem probatum*) bezeichnet wird. Als Grundstein (cf. יסד und מוסד) muß er den ganzen Bau tragen, also von unzerbrechlicher Festigkeit sein, weshalb er sorgsam ausgewählt ist. Also nicht die Unsichtbarkeit (Du), sondern die Festigkeit ist der Vergleichspunkt. Im folgenden Gliede heißt er פִּנַּת יְקָרַת מוֹסָד; die mit 𝔊 zu entfernende Variante מוּסָד ist ein Zwischending von Participium *Pu. m'wussād* und *Hoph. mûsad* statt des Substantivs מוֹסָד „Gründung“. Mit פִּנָּה von √פנה „sich wenden“ ist der Eckstein als Wendelstein gemeint, wo die Mauer umbiegt. An sich kann damit sowohl der Grundstein (Hi 1, 19. 38, 6) wie der Zinnenstein (cf. ראש הפנה ψ 118, 22. Seph 1, 16. 3, 6. Prov 21, 9. 25, 24 cf. Jes 19, 13. Zak 10, 4), weniger wahrscheinlich der Portalstein (gg Jerm) gemeint sein. An unsrer Stelle, wo er יְקָרַת מוֹסָד heißt, ist aber nur an den

Grundstein (יסד) zu denken; die Aufrichtung der Zinne kann mit √יסד nicht ausgedrückt werden. Falls nicht einfach פִּנָּה für פנת zu lesen ist, muß "יקרת מ als Relativsatz mit *Attractio relativi* aufgefaßt werden. Nicht nur der Stein ist fest, sondern auch das Fundament (מוסד), in das er eingesetzt wird, ist sorgfältig und mit seltener Festigkeit angelegt. Das Motto הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ fällt durch das persönliche Subjekt המאמין aus der Konstruktion, will also eine Art Inschrift sein. Es ist die zweite Stelle, an der bei Jesaia der Glaubensbegriff erscheint (cf. 7, 9), den er seit seiner Frühzeit als Hauptbegriff seiner Theologie festgehalten hat. Sicher verdient 𝔐 המאמין den Vorzug vor 𝔊 א AQ II *καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*, so daß der Eckstein Grund des Glaubens wäre. Vielmehr steht die Funktion des Glaubens auch hier ganz absolut (cf. 7, 9) als die Kraft, in der die Rettung liegt. Das Prädicat לֹא יָחִישׁ ist auffallend; denn „Eile" (5, 19) ist weder positiv noch negativ ein Zeichen des Glaubens, und daß er nicht eilend dem Raube verfalle (8, 1 ff. Kg), ist keine Exegese. So ist nach 𝔊 *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* = לֹא יָבוֹשׁ zu lesen; graphisch noch bequemer wäre לֹא יָמִישׁ „weicht nicht" (Chey Gu Du) oder לֹא יֶחָת „erschrickt nicht" (Ki) oder לֹא יֶחְלַשׁ „wird nicht schwach" (Hi 14, 10). Der Glaubende geht nicht unter, sondern bleibt bestehen; auch hier ist der Glaube als Kraft der religiösen Existenz aufgefaßt. Nur fragt sich, in welchem Zusammenhang dieser Satz mit dem Grundstein steht, womit die Frage nach dessen Bedeutung gegeben ist. Daß Zion nicht der Grundstein sein kann (Hi Rß), ist klar; denn Zion ist ja der Ort, wo er liegt. Ebensowenig ist es Jahve (gg Chey), denn Jahve legt ihn ja erst; und auch Jesaia selbst als Haupt der Jüngergemeinde (8, 16—18) oder der Rest (Schm; Hempel, Gott u. Mensch S. 107) kann nach dem Wortlaut nicht wohl gemeint sein. Am natürlichsten ist die alte Deutung auf den Messias (𝔗 Ra Vtr Del Brd Driver Sellin), da der Grundstein vom Bau (v. 17ª) unterschieden wird, also nicht einfach mit dem Heilswerk Gottes und seinem Reich (Di-Ki Bhl) oder mit dem verheißenen Gottessieg über die Weltmacht (Kg) identisch ist. Zwar tritt die Figur des messianischen Fürsten (7, 14 ff. 9, 1 ff. 11, 1 ff. 16, 5) in Jesaias Spätzeit zurück; doch bedeutet dies noch keine Aufgabe seiner messianischen Hoffnung, sondern nur ihrer national begrenzten Züge. Wie der Immanuel in seinem Namen auf eine Glaubensgemeinschaft deutet, deren Haupt er ist (7, 14 ff.), so ist der Messias Grundstein eines neuen Tempels, der sich aus lebendigen Steinen auferbaut (1 Pt 2, 4 ff.). Er selbst ist ebenso ein מאמין wie die Gottesgemeinde, die sich auf ihm erbaut. Denn der Glaube ist die Kraft, in der das neue messianische Reich erwächst, das wie das alte in Zion seinen geistigen Mittelpunkt hat. Den messianischen Reichsgedanken, wie er früher (9, 1—6. 11, 1 ff. 16, 5) entfaltet ist, finden wir in unserm Bilde vergeistigt und verinnerlicht, sofern der Glaube sein Zeichen ist. Jesus mit der Weissagung vom neuen Tempel, der nicht mit Händen gemacht ist (Mt 26, 61. Mc 14, 58. Joh 2, 19), nimmt unsre Verheißung wieder auf und erfüllt sie. — v. 17ª. Wie die Bilder von קָו „Schnur" und מִשְׁקֶלֶת „Wage" zeigen, wird über dem Grundstein ein Bau errichtet gedacht, dessen Maßstab das Recht (מִשְׁפָּט),

dessen Gleichgewicht die Gerechtigkeit (צְדָקָה) ist. Mit dem קָו, der etwa durch ein Bleistück (Am 7, 7f.) straffgespannten (קוה „straffen“) Schnur (1 Reg 7, 23. Ez 47, 3. Zak 1, 16. Hi 38, 5) wird die Senkrechte, mit מִשְׁקֶלֶת, der Wasserwage, die Wagerechte gemessen, damit der Bau im Gleichgewicht steht. Da מִשְׁפָּט, das „Recht“, und צְדָקָה, die „Gerechtigkeit“ d. i. „Sittlichkeit“ dem neuen Bau Halt geben (cf. 5, 7. 9, 6), trägt er die Gewähr des Bestandes in sich. Da er sich aus Glaubenden auferbaut (v. 16), wird im Glauben selbst das Prinzip von Recht und Gerechtigkeit gesehen, ebenso wie Abraham kraft seines Glaubens die richtige Stellung innerhalb der Gottesordnung gewinnt (Gen 15, 6 E). Die Tragkraft des Baus ist also nicht statischer, sondern dynamischer Art.

4. Die Sturmflut. c. 28, 14f. 17b—22.

14 *Drum höret auf Jahves Wort,* *ihr Männer des Spottes,*
Schmähdichter des Volks, das da ist *zu Jerusalem wohnhaft.*

15 *Wenn ihr sagt: „Wir haben geschlossen* *einen Bund mit dem Tode*
Und mit der Unterwelt ʿSchau'[a] gehalten . . . . . .

Die schwellende Flut, wann sie herfährt, *uns trifft sie nicht;*
Denn wir haben Lug zum Versteck, *sind geborgen durch Trug:* T b“

17b *So fegt Hagel fort das Lügenversteck, schwemmt Wasser hinweg ʿeure'[c] Zuflucht.*
18 *Und euer Bund mit dem Tode ʿzerbricht'[d], eure Schau mit der Unterwelt hält nicht stand.*

Fährt schwellende Flut, ihr verfallt ihrem Tritt, 19 *so oft sie daher fährt, euch packt sie.*
Ja, allmorgendlich fährt sie T e, *und eitel Graus lehrt Offenbarung verstehen.*

[20 *Denn das Lager wird sein zum Strecken zu kurz, und die Decke zu schmal, sich zu wickeln.*]f

21 *Denn Jahve steht auf wie am Peraṣimberg, wie in Gibeons Tal wird er rasen,*
Zu wirken sein Werk, das so fremd, zu tun seine Tat, barbarisch die Tat.

22 *So spottet fürder nicht mehr,* *daß eure Bande nicht wachsen,*
Denn festbestimmte Vernichtung *vernahm ich von* T g *Jahve der Heere.* T h

a) l prb חֹזֶה cf. v. 7 רֹאֶה. — b) de v. 16. 17b vide supra. — c) l prb סִתְרְכֶם. — d) l יִתְפַּר. — e) del ביום ובלילה. — f) add? — g) del אדני. — h) del על כל הארץ cf. 10, 23.

Nach Ausscheidung von v. 16. 17a bildet diese gewaltige Rede mit v. 1—4. 7—13 eine geschlossene Einheit. Jesajas Gegner rühmen sich eines Vertrags mit unterirdischen Mächten, durch die sie sich fest fühlen gegenüber dem gedrohten Unheil. Doch der Prophet besteht auf seiner Drohung; denn Jahve erhebt sich zum Kampf gegen sein Volk. Dringend warnt er zum Schluß vor weiterem Spott, damit das unabwendbare Gericht nicht noch furchtbarere Formen annimmt. — v. 14. Als Versmaß in v. 14f. sind zwei Fünferpaare erkennbar.

Mit לכן knüpft die Rede an das Vorangegangene an. Stand v. 16. 17a vor v. 14 ff., so will Jesaia im Hinblick auf den verheißenen Eckstein eines neuen Baus die Gegner warnen, sich in schwarze Künste einzulassen. Blickt v. 14 ff. dagegen auf v. 7—13 zurück, so müssen auch die Angeredeten dieselben sein, also Priester und Propheten, was inhaltlich wohl möglich ist. Doch nicht unmöglich ist, daß bei der neuen Anrede und inneren Selbständigkeit unseres Stückes die Anknüpfung durch לכן als nur ganz lose gedacht ist, so daß לכן erst bei der schriftlichen Zusammenstellung der Rede entstand (Du Bhl). Seine Gegner nennt er אַנְשֵׁי לָצוֹן „Spötter"; die מְשָׁלִים werden dementsprechend nicht die „Herrscher" des Volkes sein (gg Kg), sondern, von מָשָׁל „Gleichnis", „Spruch" abgeleitet, die spöttischen Gegenredner. Wie beim Pasquill der Renaissancezeit, so haben wir auch zur Zeit Jesaias Spottgedichte und Schmähsprüche anzunehmen, mit denen die Gegner dem Propheten antworten. Allerdings liegt der Rückblick auf v. 7—13 ferner, da Priester und Prophet (v. 7) nicht eigentlich „Sprüche" (מְשָׁלִים) vorbringen. Wohl aber kann auf die folgenden Gleichnisse (v. 15) angespielt sein. Das Wort Jahves, mit dem er ihnen begegnet (cf. 1, 10), steckt vermutlich in v. 17b ff., wo auf ihre freche Rede (v. 15) geantwortet wird. — v. 15. Sie rühmen sich eines Bundes mit dem Tode, womit sie in Gleichnissen reden. Der Tod (מות), ohne Artikel gesetzt (cf. v. 18), wie שאול erscheint hier als Eigenname (cf. Jer 9, 20. Hos 13, 14), gleichsam als Todesgottheit neben der Unterwelt; auch als Vertragsgegner sind Tod und Unterwelt zu persönlichen Mächten erhoben. Aber was bedeutet das Bild? Sicherlich nicht den Assyrer als verbündete (gg Guthe) oder verderbenbringende Macht (Di-Ki), denn dieser ist als שׁוֹט שׁוֹטֵף eingeführt; gegen ihn wappnen sie sich ja gerade durch das Bündnis. Wohl aber kann auf die ägyptische Macht angespielt sein, mit deren Hilfe man sich gegen Assur sicherstellen wollte. Man hat an den Totengott Osiris erinnert (Du Mowinckel Schm), der ja vielleicht schon früher Eingang in Judäa fand (10, 4), der als berühmtester ägyptischer Gott Eideshelfer eines ägyptischen Vertrags gewesen sein kann. Möglich, daß er als chthonische Macht sie zugleich vor dem Tode feien sollte. Ob man ihn aus der Unterwelt (שְׁאוֹל) unter magischen Künsten zitiert hat (cf. Du), wie Samuel der Zauberin von Endor als אֱלֹהִים erschien (1 Sam 28, 13), mag auf sich beruhen. Daß es sich um die kanaanäischen Totengeister (8, 19) handelt (Du), ist nicht wahrscheinlich, da sie nicht מֵתִים in Person, sondern מֵתִים sind und da mit ihnen, soweit bekannt, auch keine Bündnisse geschlossen werden. Die Parallelbegriffe בְּרִית und חוה sind sachlich nicht identisch; denn בְּרִית „Bund" hat mit assyrischem *bârûtu* „Opferschau" nichts zu tun (gg Zimmern Du), sondern ist mit E. Meyer, Israeliten S. 558 A. 1 als „Mahl" (√ברה), nämlich Bundesmahl zu deuten, wozu כרת „zerschneiden" als zugehöriges Verbum paßt. Für חֹזֶה, eine *fâʿil*-Form (Brockelmann, VG I, 343), liest man besser חֹוֶה (Bhl) oder einfach חָזוּת, da es nach Ausweis von v. 18 חזותכם identisch mit חָזוּת ist. Die „Schau", die man עם שאול d. i. mit Hilfe der Unterwelt vornimmt, mag mit der Opferschau verglichen werden, die man zur Ergründung der Zukunft vornimmt (עשה). Da

hier die Unterwelt beteiligt ist, wird die Magie eine Rolle gespielt haben. Mit Köhler in ZAW 48, 228 חסד „Gemeinschaft“ für חזה einzusetzen, ist unbegründet. Hinter וּעִם ··· חזה sind augenscheinlich zwei Versfüße verloren gegangen. Der Vertrag mit Tod und Hölle soll sie gegen das drohende Verderben decken, worunter der assyrische Ansturm gemeint ist (cf. v. 1—4. 11 ff.). Für K שַׁיִט „Ruder“ (33, 21) ist Q שׁוֹט (v. 18) zu bevorzugen. Freilich שׁוֹט als „Peitsche“ paßt nicht wegen שׁוֹטֵף „flutend“, wofür שׁוֹטֵט „geißelnd“ (Du) keine Verbesserung ist. Nach Barth in ZAW 33, 306. 34, 69 (cf. Bhl Kg) ist שׁוט hier mit aeth. *sôṭa* „ausgießen“ zusammenzustellen, so daß die „Sturmflut“ (𝔊 *καταιγίς*) gemeint ist, falls man nicht mit Joüon in MFOB 4, 24 שֶׁטֶף für שׁוט lesen will. Auch Samarias Untergang war im Bilde des Regensturms geschildert (v. 1 ff.). Sie sind gewiß, daß die Assyrer wiederum nach Westen vorbrechen werden; doch hoffen sie auf Rettung durch die ägyptische Macht. Wenn der zornige Jesaia ihnen die Worte „Lug (כָּזָב)“ und „Trug (שֶׁקֶר)“ in den Mund legt, die sie als ihre Zuflucht bezeichnen, so mag das eine Anspielung auf ihre zweideutige Politik sein, sofern sie mit der assyrischen Vasallenschaft äußerlich nicht brechen, das ägyptische Bündnis sich aber als Hintertür offen halten. Doch will Jesaia mit כזב (Am 2, 4. ψ 40, 5) und שקר (Jer 10, 14) letztlich ihre Schwarzkunst wegen des heidnischen Charakters brandmarken. — v. 17b. Der Nachsatz zu v. 15 steckt vermutlich in v. 17b, so daß in ויעה das *Waw apodoseos* enthalten ist, wenn auch ein לָכֵן יֵעָה bequemer wäre. Der Ausfall eines Wortes ist auch aus metrischen Gründen wahrscheinlich; denn mit v. 17b erwarten wir Siebener, den folgenden Versen (v. 18—21) entsprechend, während v. 17b jetzt weder als Sechser noch als Siebener gut lesbar ist. Die Katastrophe wird auch hier mit Hagelschlag (בָּרָד cf. v. 2) und Wasserflut (מַיִם cf. v. 2) verglichen; doch geht sie, wie v. 21 zeigt, auf Jahve selbst als letzte Ursache zurück. Das *απ. λεγ.* יָעָה a. *wa'â* „sammeln“ ist verwandt mit [יִם]יָעִ „Schaufeln“ (1 Reg 7, 40. 45); auch אסף bedeutet „sammeln“ und „wegraffen“. Die Lügenzuflucht und der Versteck werden hinweggerissen. Das artikellose סֵתֶר ist unscharf, weshalb vielleicht סִתְרֵכֶם „euer Versteck“ zu lesen ist. — v. 18. Wie v. 17b an v. 15b anknüpft, so v. 18 an v. 15a. Wieder erscheinen מָוֶת und שְׁאוֹל als Vertragsgegner, aber der Vertrag hält nicht. Für וְכֻפַּר „und bedeckt [d. i. gesühnt] wird euer Bund“, was schon vor femininischem בְּרִית auffällig wäre, liest man seit Houbigant וְתֻפַר „damit zerbreche“, entsprechend der häufigen Formel הֵפֵר בְּרִית (24, 5. 33, 8. Gen 17, 14. Lev 26, 15. 44); das parallele וְחָזוּתְכֶם = *w'ḥāzût'kém* hat normalerweise zwei Hebungen, was für den Siebener nötig ist. Der folgende Siebener (v. 18b) umspannt noch v. 19aα. In כִּי יַעֲבֹר steckt der Vordersatz (v. 15b), mit וְהָיִיתֶם beginnt der Nachsatz. Nicht bequem ist לִמְרָמָס (5, 5. 7, 25. 10, 6), da weder eine „Peitsche“ noch eine „Flut“ niedertritt; doch läßt sich bei der „Flut“ das Bild zur Not halten; denn לִמּוּסָר „zur Züchtigung“ (Du) für למרמס ist keine erhebliche Verbesserung. — v. 19. Die Flut kommt in mehreren Stößen immer wieder, und jeder Stoß trifft die Jerusalemer (“ א ׳ מִדֵּי עָבְרוֹ „so oft als“ cf. 1 Sam 1, 7. 18, 30 u. ö.). Der nächste Siebener (v. 19aγb) ist

überlastet, wahrscheinlich durch ביום ובלילה, das sich hinter dem distributiven בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר „allmorgendlich“ nicht gut ausmacht. Das in 𝔊 vor בבקר fehlende כי stört weder metrisch noch sachlich. In v. 19ᵇ kann הָבִין שמועה wegen v. 9 nicht intransitiv „vernehmen“ sein (gg Ew Brd Kg a), sondern nur transitiv „deuten“ (Del Di-Ki Du Bhl). Es fragt sich, ob רַק זְוָעָה Subjekt oder Prädicat (Del Du Bhl) ist. Zu bedenken ist, daß an Stelle Jesaias, dessen „Offenbarungsdeutung“ (הָבִין שמועה) von den Gegnern verspottet wird (v. 9), in Zukunft eine andre Macht die Offenbarungsdeutung übernehmen soll, nämlich das Entsetzen (זְוָעָה cf. Jer 15, 4. 24, 9. 29, 18. 34, 17 זוּעָה; am. *zâʿ* „schütteln“ a. *zâʿa* „treiben“). Demnach ist wie dort Jesaia (v. 9), so hier רַק זְוָעָה „eitel Entsetzen“ Subjekt, und הָבִין שְׁמוּעָה das von den Subjekten ausgesagte Prädicat. Jesaias Deutung der empfangenen Offenbarung glaubten sie nicht; nun wird die Erfahrung des Entsetzens, das sie beim Anbruch des Sturms überkommt, zu spät seine Deutung bekräftigen. Macht man dagegen die Offenbarungsdeutung (הָבִין שְׁמוּעָה) zum Subjekt, so bleibt unklar, inwiefern diese Offenbarungsdeutung, sei es Jesaias (Bhl), sei es seiner Gegner (Du) eitel Entsetzen in sich tragen soll. Man müßte dann schon zu der abgelehnten intransitiven Fassung von הבין ש״ = „vernehmen“ greifen, so daß der Offenbarungsempfang in lauter Entsetzen bestünde. — v. 20. Hier liegt nach allgemeiner Auffassung eine sprichwörtliche Redensart vor, da die Bilder durch den Zusammenhang nicht veranlaßt sind. Das Lager ist zu kurz, um sich auszustrecken (מֵהִשְׁתָּרֵעַ cf. a. *šaraʿa* „gerade richten“), die Decke (25, 7) zu schmal. Da √כנס „versammeln“, nicht „einwickeln“ heißt, eine Decke aber zwar zum Einwickeln, aber nicht zum Versammeln dient, nimmt Nöldeke, Neue Beiträge 37 eine Wurzel √כנס „eingehen“ an, die freilich im Hebräischen nicht belegbar ist. Das Beste ist, mit Giesebrecht in ZAW 1, 290 כְּהִתְנַסֵּךְ „wenn man sich bedeckt“ zu lesen, wobei √נסך eine Nebenform zu √סך „decken“ wäre (cf. 25, 7). Der Sinn des Bildes ist die höchst unbequeme Lage bei zu kurzem Bett und zu schmaler Decke. Aber freilich wird damit der kommende Gerichtsschrecken nicht genügend bezeichnet, auch dann nicht, wenn Jesaia sich bei diesen „Worten aus der niederen Sprache hoch aufrichtet“ (Du). Da nun der Vers, sei er ein Sechser oder Siebener, isoliert steht, während sonst überall Verspaare vorliegen, ist er wahrscheinlich als Randbemerkung anzusehen (Kue Gies Chey[3]). — v. 21. Hier, zur Begründung (כִּי) von v. 19 רַק זְוָעָה, redet wieder die mächtige Sprache Jesaias. Jahve selbst ist der Feind, der aufsteht (יָקוּם יהוה), mag er sich auch der Assyrer als Gerichtsboten bedienen. Er fährt auf wie am Peraṣimberge (כבהר פ״ = כהר פ״) und rast (יִרְגָּז) wie im Tal bei Gibeon. Deutlich ist hier die Anspielung auf Davids zwei Entscheidungsschlachten gegen die Philister bei בַּעַל פְּרָצִים und גִּבְעוֹן (2 Sam 5, 20. 25 cf. 1 Chr 14, 16). Der Peraṣimberg, in 2 Sam 5, 20 בעל פ״ nach einem Baʿal genannt, dessen heidnischen Kultort Jesaia anzudeuten absichtlich vermeidet (Du), indem er הַר פְּרָצִים sagt, ist wahrscheinlich die Anhöhe halbwegs zwischen Jerusalem und Bethlehem, wo jetzt ein Eliaskloster die Erbschaft des alten Baal angetreten hat. Hier zerbrach Jahve vor David die Philister

wie ein Wasserbruch (2 Sam 5, 20 כְּפֶרֶץ מָיִם). Gibeon, wie auch 2 Sam 5, 25 mit 𝔊 1 Chr 14, 16 für גֶּבַע zu lesen ist, lebt in *eg-gîb* fort, zwei Stunden nw. von Jerusalem. Hier griff David die Philister im Rücken an, als Jahve mit dem Rauschen in den Bakabäumen das Angriffszeichen gab, und schlug sie bis Gezer in die Philisterebene zurück (2 Sam 5, 22 ff.). Die Schlachten bedeuteten den endgiltigen Sieg Davids. Jesaia folgt augenscheinlich der Quelle, die in 2 Sam 5, 17 ff. fließt; sie entstammt nicht der berühmten Königsgeschichte Davids, sondern wahrscheinlich einem alten Kriegsbuche, wie auch 2 Sam 10, 1 ff. 23, 8 ff. (cf. GBÜ S. 145). In beiden Fällen ist Jahve der eigentliche Kriegsherr, David sein Werkzeug. Auch in Zukunft ist es Jahves, nicht der Menschen Werk (מַעֲשֶׂה) und Tat (עֲבֹדָה), aber freilich erscheint Jahves Werk und Tat fremdartig (זָר) und barbarisch (נָכְרִיָּה). Denn nun greift Jahve nicht Israels Feinde an, wie damals in Davids Zeit, sondern Israel selbst wird von ihm geschlagen. Sein Verhältnis zu Israel ist nicht natürlicher Art, so daß sein Sieg mit Israels Glück identisch wäre, sondern sittlicher Art, so daß es sich im Gericht auswirkt, falls Israel mit dem Gottesrecht bricht (Am 3, 2). Indessen erschöpft sich das Gleichnis mit Peraṣim und Gibeon doch nicht darin, daß Jahve als Kriegsgott erscheint, das eine Mal zum Heil, das andre Mal zum Unheil seines Volkes. Sondern wie er damals für David und Davids Reich kämpfte, so gilt sein Eingriff auch in Zukunft der Aufrichtung des messianischen Reichs (v. 16. 17a). Nur geht das messianische Reich nicht aus dem Sieg über die nationalen Feinde, sondern aus dem Gericht über das abtrünnige Israel hervor. Die Paradoxie des göttlichen Handelns ist sittlich begründet; ihr Endziel ist das Reich Gottes. — v. 22. Aus dem Siebener, der auch in dem besprochenen Verspaar (v. 21ab) erkennbar und verfechtbar ist, scheint Jesaia mit dem letzten Verspaar (v. 22ab) in den Fünfer zurückzufallen. In v. 21a ist der Fünfer deutlich. Jesaia zieht mit dem logischen *Ergo* (וְעַתָּה) die Summe seiner Rede. Den Spöttern (v. 14 אַנְשֵׁי לָצוֹן) ruft er zu: Legt euch nicht aufs Spotten (אַל תִּתְלוֹצָצוּ cf. G.K.[28] § 54k). Ihre Fesseln (מוֹסֵר = מֹאסֵר von √אסר) könnten noch drückender werden (יֶחֱזָקוּ); das assyrische Joch, das schon jetzt hart genug drückt, würde durch Empörung nur härter (Di-Ki Bhl). Mit furchtbarem Ernst schließt der Prophet, indem er das Vollmaß (כָּלָה) und die feste Bestimmung (נֶחֱרָצָה) des Gerichtes (10, 23) als unabwendbares Schicksal verkündet. Der Inhalt seiner שְׁמוּעָה (v. 9. 19), die er von Gott vernommen hat, bleibt das Gericht. Mit 𝔊𝔖 ist אדני zu entfernen. Die Ausbreitung des Gerichts über die ganze Erde (עַל כָּל הָאָרֶץ cf. 10, 23) entspricht an sich dem jesaianischen Gerichtsbilde. Doch der Schluß unsrer Rede soll zunächst die Judäer treffen, weshalb sich Duhms Athetierung von על כל הארץ empfiehlt (Bhl), womit auch in v. 22b der Fünfer hergestellt wird.

5. Ein Gleichnis. c. 28, 23 ff.

22 *Horcht auf und hört meine Stimme,* *lauscht und vernehmt meinen Spruch:*
24 *Pflügt der Pflüger den ganzen Tag* T[a], *öffnet und furcht sein Land?*
25 *Nein, wenn er geglättet sein Antlitz,* *dann streut er Dill, sprengt Kümmel,*
Und Weizen T[b] *legt er und Gerste* T[c] *und Emmer rings am Rand.*
26 *Und sein Gott unterweist ihn zum Rechten,* *lehrt ihn . . . . . .*

27 *Ja, man drischt nicht Dill mit dem Schlitten* *oder läßt über Kümmel* T *'den Wagen'* [d]
Dill klopft man mit dem Stabe *und Kümmel mit dem Stock. [gehn;*
28 *'Ja nicht ewig'* [e] *wird Brotkorn 'ge-* *'ein Mensch'* [g] *ja drischt es.*
Und ob er sein Wagenrad treibt [droschen' [f] T[e], *und seine Rosse* [h], *doch nicht zermalmt ers.*
29 *Auch das geht aus von Jahve* T[i], *wunderbar im Plan, groß an Heil.*

a) del לזרע. — b) del prb שורה (‖ שערה) c 𝔊𝔖. — c) del prb נסמן (‖ כסמת?) c 𝔊 א A Q II. — d) del prb אופן. — e) trsp כי לא לנצח ante לחם יודק. — f) l יוּדַשׁ pr יודק c 𝔗𝔖. — g) l אֱנוֹשׁ pr אדוש. — h) num פָּרָיו lgd? — i) del צבאות c 𝔏 mt c.

Das Verständnis dieses schönen Gleichnisses wird durch die Textgestalt erschwert. Sinngemäß liegen zwei Strophen vor (v. 23—26. — v. 27—29), die beide das Tun des Landmanns auf Gottes Lehre zurückführen (v. 26. 29). Jede Strophe beginnt mit einem Vierzeiler (v. 23 f. — v. 27), dem ursprünglich je ein Sechszeiler gefolgt zu sein scheint (v. 25 f. — v. 28 f.). Die Grundform der einzelnen Distichen zeigt den Doppeldreier; doch ist er öfter überfüllt oder unvollständig. Um den Sinn des Gleichnisses zu finden, muß es für sich behandelt werden ohne Rücksicht auf seine Umgebung, die eher verwirrend als erklärend wirken kann, woraus sich die gegensätzliche Deutung als eines Drohspruches bei den einen (Clv Ges Kn Rß) oder eines Verheißungsspruches bei den andern (Umbr Del Näg) erklärt. Da am Schluß beider Strophen des Menschen Tun auf Gottes Eingebung zurückgeführt wird (v. 26. 29), so ist anzunehmen, daß das Gleichnis eine Verbildlichung göttlicher Ordnung sein soll. Die Ordnung des Landbaus deutet auf eine übersinnliche Ordnung hin, deren Feld die Geschichte sein wird. Nicht eine Katastrophe, sondern ein Gesetz soll verbildlicht werden. Die Form des Gleichnisses entstammt der Weisheitsdichtung, die schon Salomo nach alter Überlieferung gepflegt hat (1 Reg 5, 9 ff.). Ihr besonderer Stil läßt an sich keinen Schluß auf ein bestimmtes Zeitalter zu, so daß der Versuch, unser Gleichnis Jesaia abzusprechen (Brückner Chey Ma), zu seiner Begründung andrer Charakterzüge als des Stils der Weisheitsdichtung bedarf. Erst wenn es keinen Sinn ergibt, der innerhalb der Prophetie Jesaias verständlich wäre, steht die Erwägung der Unechtheit in Frage. — v. 28. Die Einleitung ist im Stil der Spruchdichtung abgefaßt (32, 9), der schon im Lamek-

liede vorliegt (Gen 4, 23) und auch im Psalter wiederkehrt (ψ 49, 1); קוֹל bezieht sich auf den Laut der Stimme, אִמְרָה auf die Form des Spruchs. Angeredet sind nicht mehr die Spötter von Jerusalem (28, 14), die zwar selbst מְשָׁלִים „Gleichnisdichter" heißen, aber zum Verständnis unseres מָשָׁל ganz ungeeignet wären, sondern Jesaias Jünger, denen wir schon früher begegnet sind (8, 11 ff.), denen er seine Gedanken wie ein Vermächtnis anvertraut (8, 16). Sie sollen aus seinem Gleichnis das Verhältnis zwischen den Polen seiner Prophetie, dem Gerichtsglauben und dem Heilsglauben, zu verstehen suchen. Gerade der Schluß der letzten Rede, wonach Jahve im Blick auf Davids Reich gegen Davids Volk losschlägt (28, 21), enthielt die Paradoxie des göttlichen Handelns. — v. 24. Der Doppeldreier wird durch לוּרַע gestört, das den folgenden Gedanken (v. 25) zudem vorwegnimmt, also zu entfernen ist. Der Landmann (הַחֹרֵשׁ) ist ein Gleichnis Gottes, wie im Evangelium (Mc 4, 26 ff. 1 ff. Mt 13, 1 ff. Lc 8, 4 ff.). Acker und Weinberg (5, 1 ff.) sind schöne Bilder für das Feld der Geschichte. Wenn im Weinbergsgleichnis (5, 1 ff.) zuletzt die Leidenschaft hervorbricht, so redet im Ackergleichnis die Weisheit des Alters; auch Jesus gibt seinem Weinbergsgleichnis (Mc 12, 1 ff. Mt 21, 33 ff. Lc 20, 9 ff.) ein leidenschaftlicheres Pathos als seinem Gleichnis vom Acker. Die Formel כָּל הַ[יּוֹם] 𝔊 [μὴ] *ὅλην τὴν ἡμέραν* im Unterschiede von כל יום [ה] „jeden Tag" meint nicht, daß der Bauer am gleichen Tage pflügt und sät, sondern bedeutet „immerdar" (51, 13. 52, 5 Di-Ki). Er pflügt nicht ziellos darauf los, sondern weiß, daß alles seine Zeit hat. Die beiden asyndetisch angeschlossenen Begriffe יְפַתַּח וְיִשַּׁדֵּד zerlegen das Pflügen (חרשׁ) in das erste Aufreißen der Erde (פתח) und das Glätten (שׁדד) des Bodens. Da wir uns vor der Saat befinden, muß שְׁדֵּד ein „Eggen" vor der Saat bezeichnen; cf. Plinius 18, 20: *Occatio sequitur* [*aratione . . iterata*] *crate rel rostro et sato semine iteratio* (Ges Bhl). Nach Guthe in ZAWB 34, 75 ff. bedeutet שדד „umfurchen", „rändern"; doch nach v. 25 dienen חרשׁ, פתח, שדד dem „Glätten (שְׁוָה)" der Ackerfläche ([האדמה] פני). Die Ackerwerkzeuge verwunden die Erde, für deren geheimnisvolles Leben der Hebräer ein tieferes Gefühl hatte als wir (cf. Hi 31, 38 f.), nicht umsonst, sondern machen sie fruchtbar. Die Wurzel √שׁוה am *šʾwâ* a. *sawija* „eben sein" ist alt (Prov 26, 4. 27, 15), von √שׂוה „zurechtlegen" (ψ 18, 34. 21, 6. 89, 20. Piel) nicht zu unterscheiden (gg Ges-Bhl). Ist die Erde geglättet, so beginnt die Aussaat. Es scheint, daß die wertloseren Getreidearten (Mt 23, 23) „Dill" d. i. Schwarzkümmel (קֶצַח a. *qiẓḥ* = *nigella sativa* 𝔊 *μελάνθιον*) und „Kümmel" d. i. Kreuzkümmel (כַּמּוֹן am. *kammônâ* ass. *kamûnu* = *cuminum cyminum* 𝔊 *κύμινον*) miteinander auf dasselbe Feld gestreut werden (זרק : הפיץ). Ja auch die edeln Getreidearten, „Weizen" (חִטָּה am. *ḥinṭʾtâ* a. *ḥinṭa*) und „Gerste" (שְׂעֹרָה am. *sʾârā* a. *šaʿîr*), scheinen mit Dill und Kümmel zusammengesät zu werden. Nur weist √שׂים auf eine verschiedene Bahandlung hin, sofern Weizen und Gerste nicht gestreut, sondern „gelegt", also gepflanzt werden, um den kostbaren Samen nicht vom Winde verwehen zu lassen. Nach Anderlind in ZDPV 9, 29 werden Weizen und Gerste breit über das Feld gestreut oder, wenn man sparen will, von Leuten,

die unmittelbar hinter dem Pflüger gehen, in die aufgeworfenen Furchen gesät (Bhl); nach Niebuhr, Reise in Arabien S. 157 werden edlere Kornarten bisweilen nicht gestreut, sondern gepflanzt. Das schwierige שׂורה identifiziert schon Hieronymus (𝔙 *per ordinem*) mit nh. שׂוּרָה a. *sûra* „Reihe“, was kaum möglich ist. Dalman in ZDPV 28, 33 denkt an den „Saatstreifen“; die altaramäische Panammu-inschrift Z. 23 kennt שרה als Getreideart. Doch metrisch überschüssig, asyndetisch zwischen חטה ושערה gestellt und in 𝔊 fehlend, macht שורה den Eindruck einer versehentlichen (Wellh Gu Brd Du) oder beabsichtigten Variante zu שערה. Dasselbe gilt von נסמן α' ϑ' κεγχρον „Hirse“ neben וְכֻסֶּמֶת in allen Punkten (om 𝔊*); denn √סמן ist Lehnwort aus dem griechischen (*σημεῖον*), also nicht althebräisch, weshalb sich die Bedeutung „abgezeichnet“, „abgesteckt“ (𝔗) für Jesaia erübrigt. Neben Weizen und Gerste steht vielmehr als dritte Getreideart lediglich כֻּסֶּמֶת, das nicht mit Wetzstein bei Del² S. 705 ff. als *kursanna* „Schwarzwicke“, auch nicht eigentlich als „Spelt“ (*triticum spelta*), der im Mittelmeergebiet nicht vorkommt (gg Löw, AP 72; Di-Ki Bhl), sondern als „Emmer“ (*triticum sativum dicoccum* zu fassen ist (Gradmann, Getreidebau S. 33. 43; Blanckenhorn in ZDPV MN 35, S. 88), eine Art primitiver Weizen, der auch im ägyptischen Alten Reich regelmäßig gebaut wurde. Da er wertloser als Edelweizen und Gerste war, wurde er als Randstreifen (גְּבוּלָה) gesät; denn גבולה (10, 13. Num 34, 2. 13. Dt 32, 8. Jos 18, 20. 19, 49) heißt wohl „Grenze“, aber schwerlich „Gebiet“. Das Suffix גבולתו muß sich wohl auf den Landmann (הֶחָרָשׁ) beziehen, falls man nicht ganz allgemein „ringsherum“ übersetzen will (Bhl). — v. 26. Der Vers ist unvollständig; es fehlen wenigstens zwei Füße. Da das konsecutive Perfektum (וְיִסְּרוֹ) die Beschreibung fortsetzt, aber nicht begründet (gg Du), so scheinen die weggefallenen Wörter gesagt zu haben, wozu ihn Gott erzogen und belehrt hat, wahrscheinlich zum Zweck guter Ernte, die von v. 27 ff. vorausgesetzt wird. Des Landmanns Gott (אֱלֹהָיו) ist Gott schlechthin. Er will den Landmann erziehen (ויסרו cf. 8, 11) — יסר ist ein Hauptbegriff der Spruchweisheit (Prov 19, 18. 29, 17. 31, 1 cf. 9, 7. 29, 19) —, indem er ihn nötigt, Pflügen und Säen sowie die Behandlung der Getreidearten weise zu unterscheiden, um alles im rechten Sinn (לַמִּשְׁפָּט) und am rechten Ort zu tun. Mit dem asyndetischen יוֹרֶנּוּ wird die Gotteslehre (תורה) auch auf die Landwirtschaft bezogen, eine tiefsinnige Betrachtung, der die Härte und Bitterkeit der jahvistischen Erzählung vom Sündenfall fehlt (Gen 3, 17 ff.). Weil aber Gott es ist, der dem Landmann diese Weisheit gibt, so muß Gott auf seinem eigenen Ackerfeld, dem der Geschichte, analog handeln. Er pflügt, um zu säen; er sät, um zu ernten. — v. 27. Die zweite Strophe (v. 27—29) stellt neben das Gleichnis der Saat das der Ernte. Mit כִּי wird das jetzt vorangegangene nicht begründet, sondern man muß es bestätigend fassen: „Ja, wirklich“ (cf. 3, 1. 8. 15, 1 u. ö.). Wie die Getreidearten bei der Aussaat verschieden behandelt werden (v. 25), so auch nach der Ernte. Dill (קצח) und Kümmel (כמון) werden nicht mit Dreschschlitten (חָרוּץ) und Wagen (עֲגָלָה) ausgedroschen. Der Dreschschlitten (Am 1, 3) ist ein viereckiges Brett, auf der Unterseite mit

spitzen Steinen oder Metallzähnen besetzt, das vom daraufstehenden Drescher mit Hilfe von Rindern über das auszudreschende Getreide gefahren wird. Die עגלה ist hier nicht der Erntewagen (Am 2, 13), sondern der Dreschwagen, eine mit Deichsel versehene Walze mit zwei parallelen Querachsen, die mit scharfen Zähnen bewaffnet sind. Der אוֹפָן „Rad“ (Ex 14, 25. Nah 3, 2. Prov 20, 26) scheint demnach hier die Walze selbst zu sein. Doch heißt bei Jesaia das Rad גַּלְגַּל (v. 28. 5, 28. (17, 13)); auch ist v. 27$^{a\beta}$ metrisch überlastet, so daß אופן erklärende Glosse zu עגלה sein wird. Dann ist עגלה als Objekt zu יוסב zu fassen; in יוֹסֵב „man wendet“ sind die Parallelformen יוֹסַב und יְסֵב verquickt. Für die unansehnlichen Getreidearten Dill und Kümmel braucht man Stecken (מַטֶּה) und Stab (שֵׁבֶט) zum Ausklopfen (יחבט) der Körner. Die zum Doppeldreier (v. 27^{b}) fehlende Hebung ergänzen α' ϑ' *ἐν σκήπτρῳ ἄρτου* durch das folgende לחם, sicher mit Unrecht; richtig liest σ': *κύμινον δὲ ἐν βακτηρίᾳ· ἄρτος δὲ λεπτοκοπήϑησεται.* — v. 28. „Brotkorn wird zermalmt; denn nicht ewig drischt er darauf los“ — gibt keinen Sinn; לחם יודק als negative Frage zu fassen (Du), ist kaum erlaubt und nimmt dem Sätzchen nicht das Abrupte. Man hat לֶחֶם יוּדַק hinter כִּי לֹא לָנֶצַח zu stellen, wodurch wie der erste Vierzeiler (v. 27), so auch der zweite (v. 28) mit gleichwertigem כִּי beginnt. Mit לחם ist hier nicht das gebackene Brot, sondern das enthülste, bereits eßbare Brotkorn gemeint. Indessen kann vom Mahlen (יודק) vor dem Dreschen (ידושנו) nicht die Rede sein; auch sind √דקק und √דוש nicht identisch. Man muß also mit 𝔗 𝔊 יוּדַשׁ für יודק lesen. Brotkorn im Unterschied von Dill und Kümmel wird zwar gedroschen (יוּדַשׁ), aber nicht ewig (לָנֶצַח), ins Blaue hinein, sondern mit dem Ziel der Reinigung von der Spreu. Der Zustandssatz אָדוֹשׁ יְדוֹשֶׁנּוּ gehört, wie metrisch und rhythmisch, so auch sachlich zum Vorhergehenden: „Sofern man es drischt“. Ob אדוש für *Inf. abs.* דוֹשׁ stehen kann, ist aber fraglich; auch bekäme der Begriff des Dreschens damit einen auffallenden Ton. Mir scheint, daß אָנוֹשׁ für אדוש zu lesen ist: „Ein Mensch ja drischt es“. Der Mensch als Schüler Gottes (v. 26) weiß, daß man nicht ins Ungemessene losdreschen darf, sondern nur, um das Korn zu enthülsen. Durch Ersatz von אדוש durch אָנוֹשׁ bekommen auch die folgenden Verba ein Subjekt, daß ihnen jetzt fehlt. Der Mensch treibt (הָמַם) über das Getreide sein Wagenrad (גַּלְגַּל עֶגְלָתוֹ), wobei die עֶגְלָה wieder der Dreschwagen ist (v. 27). Daneben stehen die Pferde (פָּרָשָׁיו) als zweites Objekt von המם, was auf die Dreschart mit Tieren deutet, die stampfend durchs Getreide getrieben werden, aber vor den Dreschwagen gespannt sein könnten. Da wir sonst von dreschenden Pferden nichts hören, die vielleicht zu unruhig wären, wohl aber vom dreschenden Ochsen, und zwar in Jesaias Zeit (Dt 25, 4 cf. 1 Kor 9, 9. 1 Tim 5, 18), so ist פָּרָיו für פרשיו zu erwägen. Unbequem ist es gewiß, daß bei Abhängigkeit von וְהָמַם von פר[ש]יו der Doppeldreier rhythmisch zerstört wird. Doch Duhms Lesung וּפָרְשׁוֹ „so wirft mans auseinander“ ist abzulehnen, da √פרש „trennen“, aber nicht „zerstreuen“ heißt, und man nimmt lieber den aufgelösten Doppeldreier mit in Kauf. In v. 28^{b} ist der Vordersatz (וְהָמַם) konzessiv zu fassen; obwohl er Wagen und

Tiere über das Getreide treibt, zermalmt er es nicht, sondern geht vorsichtig damit um. — v. 29. Wie die Kunst des Säens (v. 23—26), so geht auch die des Einerntens (גַּם־זֹאת) auf Jahve zurück; צבאות ist mit 𝔊𝔘 als metrisch überzählig zu entfernen. Die letzten Perfekta entsprechen dem arabischen Perfekt der Bewunderung (*mâ ʾaʿgabahu* „wie wunderbar“, *mâ ʾakbarahu* „wie groß“). Gleich seinem Messias (9, 5) ist Jahve selbst ein פֶּלֶא יוֹעֵץ, ein אֵל גִּבּוֹר (10, 20). Die seltene Nominalbildung תּוּשִׁיָּה ‖ *tufʿulatun* ist am besten mit Haupt in SBOT (Prov 2, 7) von √אשה „heilen“ am. *ʾasâ* a. *ʾasâ* abzuleiten (cf. יְאוֹשִׁיָּהוּ „Jahve heilt“). Im arabischen bedeutet *I ʾasâ* „heilen“, *II ʾassâ* „trösten“, *III ʾâsâ* = *wâsâ*sic „jemand Vermögensanteil gewähren“. Wie עֵצָה, so ist תּוּשִׁיָּה (cf. Prov. 8, 14) ein Terminus der Weisheitsliteratur (Prov 2, 7. 18, 1. Hi 5, 12. 12, 16. 26, 3), entsprechend dem Stil unseres Gleichnisses; in עֵצָה ist der göttliche „Plan“, in תּוּשִׁיָּה das göttliche „Ziel“ (Hi 5, 12) enthalten. Damit deutet der Prophet den Sinn des ganzen Gleichnisses an. Gott hat den Ackerbau zum Gleichnis seines eigenen Waltens gemacht, so daß am Tun des Landmanns sich das Geheimnis von göttlichem Plan (עצה) und Ziel (תושיה) erschließt. In Gottes Walten hat alles seine Ordnung in Zeit und Art. Pflugzeit, die das Erdreich aufreißt, ist notwendig für die Saatzeit, Saatzeit für die Erntezeit. Bei Saat und Ernte wird das Getreide je nach seiner Art verschieden behandelt, doch alles im Ziel auf die Ernte. Der deutliche Unterschied in der Behandlung von Dill und Kümmel gegenüber dem Edelgetreide, Weizen und Gerste, deutet auf einen Unterschied der Gottessaat in seinem Volke. Das Edelgetreide bedarf andrer Pflege als das Kleinkorn, das sorglos dazwischen gestreut wird (v. 25). Besonders zeigt sich der Unterschied bei der Ernte. Das Edelgetreide wird einer viel schmerzlicheren Sichtung unterworfen als das Kleinkorn, das mit dem Stocke ausgekörnt wird; denn Dreschschlitten, Dreschwagen, Dreschochse fassen Weizen und Gerste hart an. Dennoch gilt nicht Vernichtung, sondern Läuterung des Korns als Ziel. Wenn nun der Ackermann Gottes Plan und Ziel in der Geschichte seines Volkes abbildet, so kann das Edelgetreide unmöglich Abbild der wertlosen Bestandteile des Volkstums sein, sondern nur der Erwählten, die wie der Weizen gesichtet werden müssen (Lc 22, 31). Der Prophet unterweist seine Jünger über das Schicksal der Glaubensgemeinde im Gang der Geschichte. Im Läuterungsvorgang des Gottesvolkes werden die Edeln viel mehr zu leiden haben als die Geringwertigen. Für beide steht Leiden bevor, doch für die Frommen in ungleich höherem Maße. So führt der Prophet in die göttliche Erziehung seines Volks den Gedanken des Leidens mit vollem Bewußtsein ein. Wie er selbst als Prophet der Protomartyr seiner Zeit war, so muß sich auch seine Jüngergemeinde in das Martyrium schicken. Groß und schweigsam, wie er sich in den Dingen des Glaubens immer zeigt, steht er auch hier vor uns; er unterwirft sich im stillen Gehorsam dem Weltplan Gottes, in den nicht nur das Gericht über das Volk, sondern auch das Leiden der Frommen als Mittel zum Zweck der Offenbarung seines Reiches aufgenommen ist. Im Begriff der Läuterung sind Gerichts- und Heilsgedanke miteinander ver-

knüpft; die Läuterung vollzieht sich aber im Leiden des Frommen. So steht der Grundgedanke unsers Gleichnisses in enger Verbindung mit Jesaias Theologie, und da wir die Form der Gleichnisrede auch sonst bei ihm kennen (5, 1ff.) und wissen, daß er in einer Glaubensgemeinschaft von Jüngern seine Gedanken als Vermächtnis niederlegte (8, 11ff. 16ff.), spricht alles für die Echtheit unsers Stückes, in dem sich die Weisheit des alternden Propheten spiegelt. Ein Jahrhundert später ward es Jeremia gegeben, in unaussprechlichen Seufzern und Gebeten auszusagen, was er als Prophet litt, welche Kämpfe der Beugung unter Gottes Willen vorausgehen mußten. Und im folgenden Jahrhundert erscheint einem Propheten die Leidensgestalt des prophetischen Gottesknechts als höchste Offenbarung alttestamentlicher Sittlichkeit.

II. Sturz und Sieg. c. 29—31.

1. Ariel. c. 29, 1—12.

1 *Wehe Ariel, Ariel,*
Fügt immerhin Jahr zu Jahr,
du Stadt, die David belagert hat,
laßt kreisen die Feste!

2a *Ich bringe für Ariel Drangsal* T a,
Ich bedränge dich mit Schanzen
3 *und ich belagere dich ʿwie Davidʾ* b;
und errichte gegen dich Wälle,

4 *Und sollst tief aus der Erde reden,*
und dein Spruch kommt tief aus dem Staube;
T c *Wie eines Erdgeists klingt deine Stimme*
und aus dem Staube flüstert dein Reden T d.

* *
*

5bβ *Und plötzlich, ganz unversehens*
Unter T e *Beben und großem Schall,*
6 *wird sie besucht von Jahve der Heere*
Windsbraut T e *und fressender Flamme.*

7 *Und wie ein Traum, ein Gesicht bei Nacht,*
Und all ʿseine Schanzen und Wälleʾ g
wird die Menge T f *von Ariels Kriegern*
und die ihn bedrängen.

[8 T h *Wie der Hungrige träumt, er esse,*
Und der Durstige träumt, er trinke,
und erwacht, und seine Seele ist leer,
und erwacht T i *mit lechzender Seele:*]

So wird aller Völker Menge,
5abα ʿ*Deiner Feinde Heer wird wie dünner Staub*
die Zions Berg belagern. [*Mengeʾ* d.
und wie fliegende Spreu der Tyrannen

* *
*

9 ʿ*Steht immerhin starrʾ* j *und stier,*
ʿ*Seid trunkenʾ* k, *doch ohne Wein!*
seid immerhin blind und verblendet!
ʿ*Schwankt*ʾ k *nur, doch ohne Rauschtrank!*

10 *Denn Jahve ergoß auf euch*
Und hat eure Augen verschlossen T l
einen Geist tiefen Schlafes,
und eure Häupter T m *verhüllt* n.

11 *Und das Gesicht von dem allen ist euch geworden wie die Worte eines versiegelten Buches. Übergibt man es einem, der sich auf 'Bücher'ᵒ versteht, mit den Worten: Lies doch dies! so sagt er: Ich kann nicht; es ist ja versiegelt.*

12 *Übergibt man aber das Buch einem, der sich auf Bücher nicht versteht, mit den Worten: Lies doch dies! so sagt er: Ich verstehe mich nicht auf Bücher.*

a) del prb v. 2^b. — b) l c 𝔊 בְּדָוִד. — c) del והיה mt c. — d) v. $5^{ab\alpha}$ trsp post v. 7. — e) del ו בְּרַעַם et וְסַעֲרָה (‖ סופה) mt c. — f) del כל הגוים mt c. — g) l וְכָל מְצֹדֹתֶיהָ וּמְצֻרָתֶיהָ cf. v. 3^b. — h) del והיה mt c. — i) del והוה עיק. — j) l הֲמָמְתוֹ cf. Hab 1, 5. — k) l שִׁכְרוּ et עָנוּ c 𝔊𝔖. — l) del את הנביאים. — m) del החזים. — n) v. 10^b trsp ante v. $10^{a\beta}$? — o) l ספר c Q (cf. v. 12).

Das Arielstück zeigt manche Schwierigkeiten des Zusammenhangs, der Bilder und des Metrums. Fast niemand zweifelt, daß der Anfang auf Jesaia zurückgeht (v. 1—4): doch metrisch und sachlich ist auch hier nicht alles klar; manche Wiederholungen fallen auf. Mit dem nächsten Abschnitt (v. 5—8) beginnen die Meinungsverschiedenheiten über die Echtheit. Während zu Anfang von Ariels Bedrängnis die Rede ist, folgt jetzt „plötzlich, unversehens" seine Befreiung. Man sieht v. 5—8 jetzt vielfach als späteren Einsatz an (Du Hackm Chey Brü Bhl), wenn auch zum Teil bei Anerkennung eines jesaianischen Kernes (Bhl). Oder man erkennt, nach Ausscheidung von v. $5^{ab\alpha}$, in v. $5^{b\beta}$. 6 eine strafende Heimsuchung (Chey Ma Stä), während man v. 7 f. für Zusatz erklärt. Hier ist gegenüber der Athetierung von v. 5—8 richtig herausgefühlt, daß v. 1—4 ohne Abschluß ist, während v. $5^{b\beta}$. 6 einen solchen Abschluß bringt. Nur fragt sich, ob diese Heimsuchung (v. 6 פקד) in *bonam partem* oder in *malam partem* (Chey Ma Stä) zu verstehen ist. Die Umgebung des Verses deutet auf eine Heilsheimsuchung (v. $5^{ab\alpha}$. 7 f.), und um dieses Verständnis für falsch und alle umgebenden Verse für Zusätze zu erklären, wären stichhaltige Gründe erforderlich. Solche Gründe fehlen aber; denn der gewiß auffallende, schroffe Umschwung von der Drangsal zur Rettung (v. 5 ff.) ist an sich noch kein Gegengrund von durchschlagender Kraft. Schroffe Übergänge von Drohung zu Verheißung zeigt gerade unsre Kapitelreihe auch sonst (30, 19 ff. 31, [5.] 6 ff.), und das Gleichnis vom Landmann (28, 23 ff.) hat uns gelehrt, daß Jesaia damals das Verhältnis von Gericht und Rettung erwog, als zweier Notwendigkeiten, die gleich stark waren. Demnach empfiehlt es sich, im Anschluß an den vorhandenen Textbestand, Drohstück (v. 1—4) und Verheißungsstück (v. 5 ff.) hart beieinander stehen zu lassen und nach einem Verständnis des Umschwungs zu suchen. Da der Umschwung mit v. $5^{b\beta}$ vorbereitet wird, so greift v. $5^{ab\alpha}$ vor, weshalb man diesen Vers am besten hinter v. 8 stellt, mit dem er sich dann paart, weniger gut mit Greßmann, Messias S. 101 hinter v. 6, wo er überflüssig ist. Vollkommen ist auch dann der Text noch nicht. Mit Ausscheidung von v. 2^b, so daß sich v. 2^a mit v. 3^a zu einem Doppeldreier verbände, würde mehr gewonnen als verloren; denn es entstünden dann in v. 1—4 drei Vierzeiler. Hinter dem Traumbild von der Belagerung (v. 7) stört das zweite von Hunger und Durst (v. 8^a); auch verbildlicht es gar nicht die Rettung vor den Feinden, wie es

doch soll. Demnach ist v. 8^{a} wahrscheinlich als Zusatz zu betrachten. Der Rest ergibt wieder Vierzeiler (v. $5^{b\beta}$. 6. — v. 7. — 8^{b}. $5^{ab\alpha}$), die man sich gefallen lassen kann. Als Metrum herrscht der Doppeldreier, auf den vielleicht auch der Doppelvierer (v. $6^{a\beta b}$) zu reduzieren ist. Die beiden katalektischen Doppeldreier (v. 1^{b}. 7^{b}) am Schluß des ersten (v. 1) und des siebenten (v. 7) Verses muß man sich gefallen lassen.

v. 1. Mit einem Weheruf (הוֹי) beginnt unser Kapitel, ebenso wie Kapitel 28, 1. 30, 1. 31, 1. Diese Weherufe markieren also die Hauptabschnitte in c. 28—31. Dunkel ist der Ausdruck אֲרִיאֵל, der unserm Abschnitt eigentümlich ist (v. 1f. 7 cf. 33, 8). Jesaia selbst erklärt indes, daß er Jerusalem damit meint, die Stadt, wo David Lager schlug. Wie Samaria (28, 1), so wird also auch Jerusalem (29, 1) vom prophetischen Weheruf getroffen. Nur ist damit die Frage noch nicht beantwortet, wie Jesaia zur Bezeichnung אֲרִיאֵל für Jerusalem kam. Einzuschränken ist die Bezeichnung אריאל auf die Davidstadt, also den ältesten Stadtteil auf dem Burghügel im Südosten, wie aus dem Relativsatz חָנָה דָּוִד hervorgeht, der vom *st. cstr.* קרית abhängt. Mit Davids Lager ist nicht das Hoflager, sondern das Kriegslager gemeint, wie durch v. 3 וְחָנִיתִי sichergestellt wird (gg Greßmann), sodaß Ariel Bild der belagerten Zionsburg ist. Am wahrscheinlichsten ist deshalb Ariel der Name eines Teils der Zionsburg, etwa eines Eckturmes in der Mauer. Er könnte der „Gotteslöwe" geheißen haben, so gut wie ein Turm in der Tempelmauer „Gott ist gnädig" (מִגְדַּל חֲנַנְאֵל) hieß (Neh 3, 1. 12, 39. Jer 31, 38. Zak 14, 10). Da Ariel (Ezr 8, 16 cf. 2 Sam 23, 20) und Chanan'el (Jer 32, 7 ff. חנמאל cf. Ruzička in BA 6, 4 S. 65f.) auch männliche Eigennamen sind, so könnten die Türme auch nach Männern genannt sein. Ariel (אריאל) als „Löwe Gottes" (Di) appellativisch zu nehmen, schafft Schwierigkeiten. Nach Ez 43, 15f., wo nach 𝔊 *Αριηλ* jedesmal הָאראל zu lesen ist, muß es zwar ein appellativisches אראל „Feuerherd" gegeben haben, wobei der Feuerherd eine quadratische Fläche auf dem Brandopferaltar ist. Dieses Appellativum אראל „Feuerherd" kennt auch die moabitische Mesainschrift (Z. 12). Es ist verwandt mit a. *ʾarjatun* „Feuerherd", wozu es sich verhält wie כַּרְמֶל „Garten" zu כֶּרֶם „Weinberg", weshalb auch אַרְאֵל [Variante: אַרְיֵל] zu punktieren ist. Danach denkt schon 𝔗 מרבחא an den Opferherd des Jerusalemer Tempels, was heute gern gebilligt wird (Saad Hi Del Brd Oo Du Ki Kg Feldm). Aber dieser Opferherd lag nicht in der Davidstadt, sondern in der Salomostadt; auch befriedigt der Vergleich Jerusalems mit dem Opferherd trotz Duhms anschaulicher Erklärung recht wenig, da unser Stück von einer Eroberung Jerusalems, wodurch die blutüberströmte Stadt einem Opferherd ähnlich würde, nicht redet. In אריאל den „uralten Namen" der Jerusalemer Tempelstätte zu sehen (Gunkel, Genesis[3] S. 241), ist kaum erlaubt. Noch schlimmer ist freilich die Auffassung von אריאל = ass. *urallû* als „Unterwelt" (Jeremias, ATLAO[2] 1906 S. 558), die bei Greßmann, Messias S. 100ff. Schule gemacht hat. Greßmann hält אריאל für einen vorisraelitischen chthonischen Dämon bei Jerusalem, der vor der Stadt seine Wohnstätte aufgeschlagen habe. Nicht David (דָּוִד), sondern Dod (דּוֹד)

als der Ortsgott von Jerusalem (cf. Am 8, 14 l דַּרְכְּךָ G. Hoffmann) sei zu lesen. Mit diesem Ortsgott, der in der Erde hause, werde Jerusalem verglichen (v. 4). Schon wie אריאל mit infigiertem *j* aus *'arallû* entwickelt sein soll, bleibt hier unerklärt; alles Weitere ist Phantasie. — Aus v. 1ᵇ sehen wir, daß auch diese Rede bei einem Feste gesprochen ist (cf. 28, 7 ff.), sowie daß das Neujahrsfest gemeint ist. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich die Aufforderung: „Fügt (2. *pl. imp. Qal* סְפוּ von √יסף) Jahr zu Jahr; laßt kreisen (√נקף vw. √קוף) die Feste." Der althebräische Festkalender beginnt im Herbste (34, 22 J. Ex 23, 16 E; erst seit P (Ex 12, 4), also hundert Jahre nach Jesaia, ist die Frühlingsära nach babylonischem Vorbilde nachweisbar. Folglich deutet hier Jesaia auf die Feier nicht des Passafestes (Kn Del), sondern des Laubhüttenfestes im Herbste (Dt 16, 13 ff.), des Hauptfestes alter Zeit mit Wein und Obstlese (אָסִיף), bei dem in Jerusalem das judäische Volk zusammenströmte, so daß eine große Zuhörerschaft vorhanden war (cf. 5, 1 ff.). Von einem Thronbesteigungsfeste Jahves, wie es Mowinckel, Psalmenstudien II, aus dem alten Neujahrsfeste herausspinnt, ist mindestens zu Jesaias Zeit nicht die Rede. — v. 2. In das fröhliche Fest auf dem Tempelplatze klingt gell die Drohung mit der Belagerung Jerusalems. Wie beim Abschluß des asdodensischen Bündnisses (22, 1 ff.), so liegt auch jetzt wieder der Abfall von Assur vor, der allein Jerusalem in solche Notlage bringen konnte. Die politischen Intrigen, die im vorhergehenden Kapitel von Jesaia bekämpft und gegeißelt werden (28, 7 ff. 14 ff.), haben augenscheinlich Erfolg gehabt, was bald nach Sanheribs Thronbesteigung (705) geschehen sein muß. Im Propheten redet Jahve, daher והציקותי לַאֲרִיאֵל (Jer 19, 9. Dt 28, 53. 55. 57). Anstatt der Festfreude wird dann Wehklagen (תאניה ואניה cf. Thr 2, 5) herrschen, wobei תַּאֲנִיָּה eine *taf'îla*-Form, אֲנִיָּה eine *fa'îla*-Form ist. Das Subjekt des folgenden Gliedes (והיתה לי כאריאל) kann jedoch nicht das Wehklagen sein, sondern muß in v. 1 קריה gesucht werden. „Die Stadt wird mir wie Ariel sein" — ist nun aber unscharf. Oben (v. 1) ist ja Ariel mit der Stadt (קריה) schon gleichgesetzt, so daß die neue Gleichung eine unziemliche Tautologie ist. Daran wird auch nichts geändert, wenn man וְהָיִת für והיתה wegen der folgenden Anrede (v. 3 ff.) liest (Du Bhl Greßm). Duhm gewinnt bei appellativischer Fassung von אריאל = „Opferherd" den Sinn, daß Jerusalem blutig triefen wird wie ein Opferherd; doch würde dieser Vergleich erst nach der Eroberung berechtigt sein, nicht schon während der Belagerung, die nach v. 3 ff. noch fortdauert. König meint, der wirkliche Gottesherd solle die angreifenden Feinde verschlingen; doch in v. 1—4 ist noch keine Verheißung enthalten. Da nun v. 2ᵃ + v. 3ᵃ einen Doppeldreier ergibt, der inhaltlich dem ersten Vers (v. 1ᵃ) entspricht, da v. 2ᵇ$^{\alpha}$ vor v. 4 entbehrlich ist, v. 2ᵇ$^{\beta}$ aber keinen klaren Sinn ergibt, halte ich v. 2ᵇ für einen störenden Einsatz. — v. 3. Die Ergänzung von v. 2ᵃ liegt in v. 3ᵃ (cf. v. 1ᵃ). Hier ist nach 𝔊 ὡς Δαυεὶδ כְּדָוִד für כַּדּוּר zu lesen (Lw); denn כַּדּוּר „Kugel" (22, 18) gibt hier trotz 𝔖𝔙 keinen Sinn, und כְּדוּר = *k'dûr* „wie im Kreise" ist unsicher und unnötig. Dagegen will Jahve wie einst David Jerusalem von neuem belagern (cf. 2 Sam 5, 6 ff.). Die volkstümliche Auffassung

sah in David, dem Gesalbten Jahves (2 Sam 19, 22), den Schirmherrn Jerusalems, ebenso wie seine Siege als Siege Israels galten (2 Sam 5, 17 ff.). Jesaia dagegen betont mit geistvoller Umkehr der Pointe, daß wie einst David gegen Jerusalem zu Felde lag, so auch sein Schirmherr Jahve gegen Jerusalem handeln wird. Daß der Angriff auf Jerusalem wie bei David, so bei Jahve letztlich dennoch die Vorbedingung zur Errichtung des messianischen Reiches ist, diesen Gedanken soll der Leser nur ahnen (cf. 28, 21). In v. 3^b, dem Parallelvers zu v. $2^a + 3^a$, fällt das intransitive וְצַרְתִּי עַל „ich belagere“ (Dt 20, 12. 2 Sam 11, 1 u. ö.) neben transitivem וְהֵקִיטֹתִי auf; dazu kommt die Konstruction וצרתי ·· מָצָב, wo מָצָב als instrumentaler Accusativ stünde. Doch da es sich um technische Ausdrücke handelt, ist der Text nicht unmöglich; die Änderung von וצרתי in וְצִוִּיתִי oder וְהַצַּבְתִּי (Bhl) ist zu wohlfeil. Für מָצָב hat 𝔊 *χάραξ* „Wall“, 𝔙 *agger*, 𝔖 *maqqabtâ* „Hohlgang“, „Stollen“. Die Wurzel √נצב fordert etwas „Aufgestelltes“, die Sache ein Belagerungsmittel. Gesenius denkt an „Wachtposten“ (Hi Kn Del); Greßmann, Messias S. 101 A. 1 liest בַּצָּב [cf. v. 7 צֳבֶיהָ sic], wobei er צָב „Eidechse“, nach G. Hoffmanns Vorgang, als „Belagerungsmaschine“ faßt. Auch hier gebietet der technische Ausdruck Vorsicht; die Etymologie deutet vielleicht auf „errichtete“ Sturmschanzen zum Angriff auf Jerusalem. Auch für מְצֻרוֹת 𝔊 *πύργους* (Dt 20, 20. Ez 4, 2. Hab 2, 1) kommt die „Sturmschanze“ in Betracht; die Variante מְצֻדוֹת „Netze“, „Dämme“ (cf. v. 7) verdient nicht den Vorzug (gg Greßmann, a. O.). — v. 4. Das folgende Bild ist jedenfalls so zu verstehen, daß Jerusalem sich vor der drohenden Gefahr in die Erde verkriecht, aus der seine Stimme wie bei einem Totengeist (אוֹב cf. 8, 19. 1 Sam 28, 3. 7 ff.) hervordringt. Es ist tot vor Schreck, nur noch der Schatten seiner selbst; mit dieser äußersten Erniedrigung nach so leichtfertiger Festfreude (v. 1) tritt aber die Wendung ein. In v. 4^b ist der Gedanke in originellerer Form (תְּצַפְצֵף. — נְאוֹב cf. 8, 19) wiederholt; wegen des *Parallelismus membrorum* ist aber weder v. 4^a, noch v. 4^b (Du Ma Chey Bhl) entbehrlich; nur muß v. 4^b והיה als metrisch überschüssig fallen, so daß v. 4^b Zustandssatz ist. — v. 5. Vor v. $5^{b\beta}$, wo die Plötzlichkeit des Umschwungs ausgesprochen wird, wirkt v. $5^{ab\alpha}$ vorgreifend und abschwächend, weshalb v. $5^{ab\alpha}$ besser hinter v. 8 eingesetzt wird. Da v. 8^b ein Fünfer ist, läßt sich in v. $5^{ab\alpha}$ mit Weglassung von והיה und הֲמוֹן עָרִיצִים (𝔊 א A Q I II) gleichfalls ein Fünfer gewinnen. Für זָרֶיךָ „deine Fremdlinge“ (1, 7. 17, 10), wo 𝔊 *τῶν ἀσεβῶν* das Suffix nicht liest, kommt dann זֵדִים „die Hoffärtigen“ (‖ עריצים) in Betracht. Ihre Menge (הָמוֹן) wird wie dünner Staub (cf. 5, 24. Ez 9, 9. 26, 10 אָבָק) und fliegende Spreu (17, 13). Der ursprüngliche Umschwung von Jerusalems Schicksal aber liegt in v. $5^{b\beta}$, wozu v. $6^{a\alpha}$ die metrische Ergänzung bildet. Im Augenblick der höchsten Not, als Jerusalem leblos wie ein Totengeist jammert, greift Jahve ein. In √פתע und √פתא (cf. √פתה „unbedacht sein“) liegen wohl Differenzierungen der Wurzel √פת vor; פִּתְאֹם (cf. שִׁלְשֹׁם) steht adverbiell. — v. 6. Von Jahve Zebaot, wie emphatisch zur Betonung seiner Allmacht gesagt wird, womit die erste Person (v. 1—4) in die dritte übergeht, kommt die wunderbare Wendung.

Die Heimsuchung (פקד), an sich doppelsinnig, die nicht „veranstaltet wird“ (gg Kg Fldm), sondern von der Jerusalem getroffen wird, muß hier die Gnade bedeuten. Da auch Jerusalem (קריה) aus der zweiten Person (v. 1—4) in die dritte (תְּפֻקָּד) übergeht (cf. v. 7 אריאל), ist nicht die Stadt selbst, sondern die Zuhörerschaft Jesaias als Empfängerin der Verheißung gedacht. Der Doppelvierer(v. $6^{a\beta b}$) ist wohl mit Buhl durch Entfernung der Varianten ו רעם (‖ קול גדול) und סערה (‖ סופה) auf einen Doppeldreier zu reducieren. Jahve offenbart seine Allmacht (cf. Ex 19, 16ff. 1 Reg 19ff. Hab 3. ψ 29) unter Erdbeben (cf. Am 1, 2 רַעַשׁ), Donner (קוֹל גָּדוֹל), Sturm (סוּפָה) und Blitz (לַהַב אֵשׁ אוֹכְלָה cf. 1 Reg 19, 12). Seit der Sinaioffenbarung wird seine Allmacht gerade im Toben der Elemente empfunden. Wie nach phönicischer Vorstellung (Eus. Pr. ev. 1, 10) der Kosmos unter Gewitterschlägen erwacht, so bei Jesaia die neue Welt (cf. 30, 27ff.). — v. 7. Die alte mit ihren Schrecken versinkt wie ein Nachtgesicht. An sich sind חֲלוֹם „Traum“ und חִזְיוֹן לַיְלָה (𝔊 א A Q 1 II om *νυκτος*) nicht identisch, da חזון לילה in wachem Zustand empfangen wird (cf. Hi 4, 12ff. Num 24, 3ff. 15ff.). Doch inhaltlich sind beide gleich als flüchtige Erscheinungen, die sich in Nichts auflösen, worin hier der Vergleichspunkt liegt. In v. $7^{a\beta}$ sind כָּל הַגּוֹיִם (cf. v. 5) und הַצֹּבְאִים עַל אֲרִיאֵל Varianten, von denen die zweite, metrisch dreifüßig, die ursprüngliche ist. Die צֹבְאִים sind die assyrischen Krieger, die gegen Ariel zu Felde liegen. In 𝔊 ist הצבאים על אריאל zweimal übersetzt, wobei für אריאל = *Ιηλ* zuerst *Ἰσραήλ*, dann *Ἱερουσαλήμ* eintritt; doch gegen אריאל kommt weder *Ἰσραήλ* noch *Ἱερουσαλήμ* auf. In v. 7^{b} sind צביה ומצדתה Parallelbegriffe, weshalb nach v. 3^{b} zu lesen ist מְצֻבֶּיהָ וּמְצֻרָתֶיהָ [ויכל], so daß also die Umschanzungen gemeint sind. Dabei ist אריאל als קריה (v. 1) femininisch gebraucht, wie die Suffixa beweisen. Für וַהַמְצִיקִים läse man lieber הַמְצִיקִים, als Attribut zu מצביה ומצרתיה, damit die Personen hinter den Werkzeugen nicht noch einmal auftreten. Die Gestalten und Vorgänge der Belagerung verschwinden wie eine Fata Morgana. Es ist charakteristisch, daß für den Propheten die sinnliche Welt als bloßes Phänomen, nicht als Wirklichkeit erscheint, so daß sie verschwinden kann. Auch in den Psalmen (ψ 17, 15. 73, 20. 126, 1) ist der Traum Symbol der ungöttlichen Welt, die beim Erwachen hinter der wirklichen Welt Gottes versinkt. Wenn Jahve Zions Wendung bringt, sind wir wie Träumende gewesen (הָיִינוּ כַּחֹלְמִים); der Traum ist vorbei und die Wirklichkeit ist da (ψ 126, 1). — v. 8. So tiefsinnig das Gleichnis des Traums in v. 7, so undeutlich ist das Bild in v. 8^{a}. Wie können Hunger und Durst, die nach einem Traum vom Essen und Trinken in der ernüchterten Seele zurückbleiben, zum Gleichnis der in nichts zergehenden Gefahr werden? Es müßte dann den Feinden ihr eignes Ziel als Traumbild versinken, nämlich die Eroberung Jerusalems (Bhl). Doch wäre das Gleichnis vom Traum alsdann in v. 7 und v. 8^{a} auf zwei ganz entgegengesetzte Subjekte bezogen, was gewiß nicht ursprünglich ist. Es liegt ohne Zweifel in v. 8^{a} ein Zusatz vor. Da in beiden Gliedern von v. 8^{a} gleicher Versbau zu erwarten ist, ist im ersten וְהִיָּה, im zweiten וְהִנֵּה עָיֵף zu entfernen, so daß zwei Achter übrig bleiben. Die Seele

(נֶפֶשׁ) ist Sitz des Gefühls auch für Hunger (רֵיקָה) und Durst (שְׁקֵקָה); die Wurzel √שקק bedeutet „gieren“, „lechzen“ (Prov 28, 15. ψ 107 cf. Jes 33, 4. Jo 2, 9). Eine „echt jesaianische Abwandlung des Traumbildes“ (Di-Ki) ist diese Umkehrung des Gedankens von v. 7 sicherlich nicht, sondern ein schwacher Nachtrag (Bhl). Dagegen ist v. 8b. 5abα als echter Abschluß anzusehen.

v. 9 f. Man kann versuchen, dies Stück, das bei den Hörern Verblüffung gegenüber einem Prophetenspruch voraussetzt, aus dem Eindruck zu erklären, den der Arielspruch (v. 1—8) gemacht hat. Allerdings versteht man eine so gänzliche Verblüffung nicht, wenn der Arielspruch mit der Drohung einer Belagerung Jerusalems (v. 1—4) abschlösse (Du Hackm Chey Brü Bhl); denn solche Drohungen hat Jesaia schon früher ausgesprochen (cf. 22, 1 ff. 28, 7—13), so daß sie den Hörern nichts Neues waren. Sondern die Verwirrung erklärt sich nur dann, wenn der ganze Arielspruch voranging (v. 1—7. [8b]), der sowohl Drohung wie Verheißung (v. 5bβ. 6 f.) enthielt. Der plötzliche Umschlag des Gedankens, fast in einem Atem, konnte schon verblüffend auf sie wirken. Wer unser Stück (v. 9 ff.) hinter dem Arielspruch (v. 1—7. [8b] einsetzte, mag also an diesen Zusammenhang gedacht haben. Möglich bleibt aber, daß v. 9—12 ein Fragment ist, dessen Kopfstück weggebrochen ist. Im Unterschiede von 28, 7 ff. scheinen nicht die Führer angeredet zu sein, sondern das Volk, etwa auf dem Festplatz (v. 1), vor dem Jesaia an die Öffentlichkeit tritt. — v. 9. Die Wurzel √מהה bedeutet „zaudern“ (cf. Gen 19, 16. 43, 10 u. ö.), wovon das *Hitpalpel* הִתְמַהְמַהּ gebildet wird, was aber hier nicht paßt. Man muß also die Wurzel √תמה „staunen“ annehmen (Gen 43, 23. Jes 13, 8 cf. 𝔊 *ἐκλύθητε καὶ ἔκστητε*), dann aber schwerlich das *Hitpʿalʿal* הִתְמַהְמְהוּ lesen (Brd), sondern das *Hitpaʿel* הִתַּמְהוּ (Hab 1, 5), das vor תָּמְהוּ den Begriff des Staunens nüanciert. Auch im zweiten Gliede folgen sich Steigerungsform und Qalform. Die Wurzel √שעע am. *šaʿ* „bestreichen“, im *Hiphʿil* transitiv (6, 10), muß im *Qal* (שְׁעוּ) und im *Hitpalpel* הִשְׁתַּעֲשָׁעוּ intransitiv vom umflorten Blick gebraucht sein: „seid verblendet“. Buhl schlägt eine Ableitung von √שעה „blicken“ vor (Gen 4, 4. Ex 5, 9), und zwar הִשְׁתָּעוּ וּשְׁעוּ „glotzet um euch und glotzet“ (cf. Jes 41, 10. 23). Indessen der Nebensinn des verständnislosen Blickes liegt sonst nicht in √שעה; dagegen spricht Jesaia nachher (v. 10 עצם) ausdrücklich vom Verschließen der Augen, so daß an 𝔐 festzuhalten ist. In v. 9b sind mit 𝔊 𝔖 שִׁכְרוּ und נְעוּ, also Imperative, zu lesen (gg Kg). Während oben Priester und Propheten wirklich berauscht sind (28, 7 ff.), gleicht hier das Volk nur äußerlich den Trunkenen, da ihm Sinn und Haltung verloren gegangen ist; die gehörte Botschaft hat sie gänzlich verwirrt. — v. 10. Der Grund ist in Jahves Zorneswillen zu suchen, der sie verstockt hat. Das Bild der Ausgießung des Geistes (נָסַךְ) findet sich hier zuerst in der Bibel (cf. 32, 15 יערה), aber freilich nicht im pfingstlichen Sinne (Jo 3, 1. Act 2, 17 f. 33. 10, 45. Tit 3, 6 cf. Rom 5, 5), sondern im Sinn der Betäubung. Die תַּרְדֵּמָה ist nicht der gesunde, natürliche Schlaf, sondern der Zauberschlaf (Gen 2, 21. 15, 12 J. 1 Sam 26, 12. Hi 4, 13. 33, 15), der den Menschen hier des Gebrauchs der Sinne beraubt. Alle Geisteswirkungen in der

Bibel entspringen übermenschlichen, überirdischen Regionen; nie sind sie mit natürlichen Seelenregungen zu verwechseln. An unsrer Stelle handelt es sich um eine Beraubung der Erkenntniskraft für die göttlichen Pläne (cf. 6, 10). Wie v. 9, so besteht auch v. 10 aus einem Fünferpaar. Doch ist im letzten Fünfer (v. $10^{a\beta b}$) des Rhythmus wegen v. 10^{b} als dreifüßig vielleicht vor v. $10^{b\beta}$ als zweifüßig zu stellen. Ferner sind die Worte את הנביאים und החזים als Glossen (Ko Eichh a) auszuscheiden, die irrtümlich die Propheten als Augen und die Seher als Häupter des Volkes ansahen (cf. 9, 14); schon 𝔊 *τῶν ἀρχόντων* versteht את ראשיכם im übertragenen Sinne. In Wirklichkeit sagt der Prophet, daß Jahve die Häupter der Jerusalemer mit einer Decke verhüllt hat (כִּסָּה), so daß sie nichts wahrnehmen. Mit עמץ am. *ʿamaṣ* a. *ghamaḍa* „zudrücken" ist das Verschließen der Augen kraft der רוּחַ תַּרְדֵּמָה gemeint, mit כִּסָּה ist an das Verschleiern des Hauptes gedacht, so daß sie nichts sehen. Dagegen weihte einst Jahve Moses Augen, so daß er seine Herrlichkeit vorüberfahren sah (Ex 33, 18 ff.); — v. 11 f. Das folgende Gleichnis, in zwei Teile zerfallend (v. 11. — v. 12), ist metrisch ungegliedert, stilistisch allzu breit ausgeführt, wenn man es an dem Vergleichspunkt mißt, daß die prophetische Weissagung (חָזוּת הַכֹּל) für den stumpf gewordenen Sinn ein Buch „mit sieben Siegeln" bleibt. Vielleicht ist ein knappes Bild Jesaias von einem Späteren breiter ausgeführt worden. Daß der Lesekundige Anstoß an der Versiegelung des Buches nimmt, muß den Sinn haben, daß er das Buch entweder nicht als für sich bestimmt ansieht oder kein Interesse daran hat. Er gleicht dem Schriftgelehrten, der nicht verstehen will. — v. 12. Der Leseunkundige gleicht dem Laien, dem alle Voraussetzungen zum Verständnis fehlen, gleichviel ob ihm das Buch offen oder versiegelt übergeben wird. Das Buch (סֵפֶר), weil versiegelt gedacht, scheint ein Testament zu sein, das ordnungsmäßig versiegelt sein mußte (cf. 8, 16. Ap 5, 1 ff.). Gottes Testament kommt aber an unwürdige und unfähige Empfänger. Zu Jesaias Zeit (30, 8) war die Gestalt eines solchen סֵפֶר eher die der verschnürten und versiegelten Klapptafel als der Rolle (Kuhnert-Festschrift 1928 S. 6. 10).

2. Jahves Zukunftsplan. c. 29, 13 ff.

a) Verstockung. c. 29, 13 f.

13 *Und es sprach ʿJahve'* [a]*:* *Weil sich genaht hat dies Volk* *mit seinem Munde* [b]
Und mit seinen Lippen mich ʿehrt' [c], *doch sein Herz hält es fern von mir,*
Und ihre Furcht vor mir ʿist leer' [d], *erlerntes Menschengebot:*

14 *Drum ʿwill ich'* [e] *noch einmal handeln* *gar wunderbar* T [f], *wundersam,*
Daß vergeht seiner Weisen Weisheit *und sich versteckt seiner Klugen Klugheit.*

a) l יהוה c 20 Mss. — b) 𝔊* om בפיו ו. — c) l prb כבדני. — d) l prb וְיִרְאָתוֹ c 𝔊 *μάτην*. — e) l יוֹסִף. — f) del את העם הזה.

Der Zusammenhang dieses Stücks mit seiner Umgebung ist wiederum nicht leicht zu bestimmen. Gewöhnlich sieht man darin einen Abschluß zu v. 1—12, ohne sich zu verhehlen, daß die Verbindung nur sehr lose ist (Del Di-Ki Du Bhl Fldm). Wie im Arielstück (v. 1—8) das ganze Volk (העם הזה) auf dem Festplatz versammelt ist (v. 1), so ist auch hier vom öffentlichen Gottesdienst die Rede, freilich weniger vom Opfer als vom Gebet. Aber hinter v. 9—12, dessen Zusammenhang mit v. 1—8 allerdings selbst locker ist, will sich v. 13 f., wo die Anrede fehlt, nicht schicken. Eher blickt der Spruch vorwärts auf die folgenden Reden (v. 15 ff. 30, 1 ff. 31, 1 ff.), sofern die Ankündigung von Jahves wunderlichem Handeln ein Programm ihres Gedankengehalts bringt. Metrisch herrscht in v. 13 f. der Doppeldreier vor; doch ist er in v. 13$^{a\alpha}$ in einen Sechser aufgelöst. — v. 13. Für אדני ist nach dem oben Gesagten (cf. 6, 1. 9, 7) mit mehreren Handschriften יהוה zu lesen. Das יען כי ist charakteristisch für Jesaia (3, 16. 7, 5. 8, 6); für נִגַּשׁ „es nahet sich“ ist die masoretische Lesart נגשׁ „es drängt sich“ (cf. 3, 5) keine Verbesserung, zumal בְּפִיו, das in 𝔊 א A Q 11 Mt 15, 8 f. samt der folgenden Copula fehlt, gegen den Accent zum ersten Verse (v. 13$^{a\alpha}$) gehört. Im folgenden Doppeldreier ist wegen der singularischen Umgebung besser כִּבְדָנִי zu lesen (Du); in רְחַק, wofür 𝔊 *πόρρω ἀπέχει* = רָחָק liest, steckt der Gegensatz zu נִגַּשׁ. Mund und Lippen des Volkes (6, 9 f. 8, 6. 11 f.) sind nahe, aber das Herz ist fern; das Nahen des Mundes bezieht sich eher auf den Kuß der heiligen Schwellen und Stätten als auf Gebetsworte, die mit בִּשְׂפָתָיו כִּבְדָנִי gemeint sind. Wie mit ausgebreiteten Händen (1, 15), so mit laut gesprochenen Worten (בשפתיו) verrichten sie ihre Gebete (1, 15 תְּפִלָּה), wahrscheinlich bei fester Liturgie. Aber ihr Gottesdienst ist seelenlos, weil das Herz nicht mitbetet. Ihre hinter den rituellen Formen stehende Gottesfürchtigkeit (יִרְאָה) ist nichts wert. Der femininische Infinitiv יִרְאָתָם, entsprechend צִמְאָה, שְׂנְאָה, אַהֲבָה bei Verben der Affekte, hat seine verbale Rektionskraft behalten wie besonders im Deuteronomium (Dt 4, 10. 5, 26. 6, 24. 8, 6. 10, 12. 14, 23. 17, 19. 28, 58. 31, 13), so daß man direkt an das deuteronomische Gebot der Gottesfurcht erinnert wird, wie auch מִצְוָה als Gottesgebot ein vorzugsweise deuteronomischer Ausdruck ist (Dt 5, 28. 6, 1. 25. 7, 11. 8, 1. 11, 8. 22. 15, 5. 17, 20. 19, 9. 27, 1. 30, 11. 31, 5). Ihre Gottesfürchtigkeit ist aus innerster Glaubenshaltung zur äußerlichen Gesetzlichkeit geworden, was durch מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה „eingelerntes Menschengebot“ ausgedrückt ist. Da der Grundstock des Deuteronomiums in Hizkias Tage, also in Jesaias Spätzeit, hinaufreicht, wobei יִרְאָה und מִצְוָה charakteristische Begriffe des Deuteronomiums sind, kann hier sehr wohl eine Anspielung auf das äußerliche Verständnis des Deuteronomiums vorliegen, dessen Zentralisierungsgedanke in Zusammenhang mit Jesaias eigenem Glauben an Jahves Gegenwärtigkeit auf dem Zion steht (Jes 6, 1 ff. 1, 10 ff. 8, 18. 28, 16). Das Deuteronomium ist von Menschen verfaßt (מצות אנשים); doch gefährlich für die Frömmigkeit wird das Gesetz erst, wenn es äußerlich angelernt ist (מְלֻמָּדָה), so daß die Gesetzlichkeit an Stelle der Gottesfürchtigkeit tritt. Jesaia beobachtet denselben Vorgang, den Jesus in seiner Zeit an den Pharisäern be-

obachtet und mit Jesaias Worten verurteilt (Mt 15, 8f. Mc 7, 6f.). Er steht am ersten Anfang der mit dem Deuteronomium beginnenden gesetzlichen Entwicklung, an deren Ende Jesus steht. Der Gegensatz gegen den Kultus tritt bei Jesaia an unsrer Stelle ebenso zurück wie bei Jesus. Das Jesaiacitat bei Jesus (Mt 15, 8f. Mc 7, 6f.) ist bei Marcomatthäus im Anschluß an 𝔊 א A Q Π gegeben, wo בפיו fehlt und *διδάσκοντες* vor *ἐντάλματα ἀνθρώπων* (מצות א) [*καὶ*] *διδασκαλίας* eingetreten ist, während 𝔊 B I III hier secundären Text hat (BWAT 7, 91. 96). Für 𝔐 וַתְּהִי hat 𝔊 *μάτην* = תֹּהוּ eine Lesart, die sehr beachtenswert ist, da sie die angelernte Religion als Nichtigkeit bezeichnet (Du). — v. 14. Der Nachsatz zu v. 13, wie sich auch 8, 6f. יען כי und לָכֵן entsprechen. Da Jahve Subjekt ist, so ist *Pt. Qal* יוֹסֵף für 3. *s. m. impf. Hiph.* יוֹסִף zu lesen; denn die masoretische Konstruction: Ich bin einer, der hinzufügt (Del Di) ist gar zu verschroben. Wie schon früher, so wird Jahve auch in Zukunft für das Volk unbegreiflich handeln, wobei übrigens das metrisch störende und sachlich als Objekt zu להפליא untaugliche את העם הזה auszuscheiden ist (Du). Die Wunderbarkeit, die im Infinitiv הַפְלִיא 𝔊 *τοῦ μεταθεῖναι* samt den verstärkenden Begriffen הַפְלֵא וָפֶלֶא 𝔊 *καὶ μεταθήσω* [Z + *μεταθέσει*] dreimal betont wird (cf. 28, 29), ist zunächst die Unbegreiflichkeit und Fremdartigkeit (28, 21) des göttlichen Handelns, sofern es über die Gesetzesfrömmigkeit das Gericht bringt, während sie sich durch das Deuteronomium gesetzlich geschützt wähnen (Mi 3, 11). Doch ist für Jesaia in der Paradoxie des göttlichen Handelns der Heilsgedanke nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen (cf. 6, 11 ff.). Die „Weisheit" (חָכְמָה) und der „Verstand" (בִּינָה) der jerusalemischen Lehrer (cf. 11, 2. 5, 21) versagen freilich gegenüber dem Weltplan Gottes. Einen Berufsstand der Weisen, wie Jeremia ihn neben Priestern und Propheten kennt (Jer 18, 18), kennt Jesaia aber noch nicht; den Begriff der Weisheit nimmt er auch für Gott in Anspruch (31, 2), dessen Plan voll Einsicht ist (28, 29).

b) Menschengedanken und Gottesgedanken. c. 29, 15 ff.

15 *Weh denen, die tief verbergen* *vor Jahve die Pläne,*
Deren Werk im Dunkel geschieht: *T[a] Wer sieht und kennt uns?*

16 *'Weh'[b], daß ihr verkehrt 'die Wahrheit':* *Gilt der Töpfer dem Ton gleich?*
Daß ein Werk sagt von seinem Schöpfer: *Er schuf mich nicht*
Und ein Gebilde T[c] von seinem Bildner: *Er ist ohne Verstand?*

17 *Ist's nicht ein kleines Weilchen,*
Da wird Libanon zum Fruchtgarten,
Und der Fruchtgarten gilt als Waldland?

18 *Und es hören T[d] die Tauben Schriftworte,*
Und aus Dunkel und Finsternis
Werden sehend die Augen der Blinden.

19 *Aber Sanftmütige wachsen an Freude* T e, *und die Ärmsten der Menschen* f *jauchzen* T g,
20 *Daß verschwand Tyrann, und Spötter verging* *und* ʿ*die*ʾ h *auf Unheil lauern, verderben —*

21 *Die da Menschen im Rechtsgang als Sünder erklären*
Und dem Schlichter im Tor nachstellen
Und den Gerechten beugen um Nichts.

22 *Drum hat also Jahve gesprochen* ʿ*der Gott*ʾ i *des Hauses Jakobs* T j*:*
Nicht mehr soll Jakob sich schämen, *sein Antlitz verbleichen* k.

23a *Denn sieht er* T l *das Werk meiner Hände,* *meinen Namen er bei sich heiligt* m T n.
24 *Und die irren Geists sind, verstehen,* *und Murrende lernen Vernunft.*

a) del ויאמרו mt c. — b) ins prb [הפככם] הוי. — c) del אמר c 𝔊. — d) del ביום ההוא mt c. — e) del prb ביהיה mt c. — f) num lgd אבריני אדלני v אבריונים בָּאָרֶץ? — g) del בקדוש ישראל c 𝔊. — h) del כל c 𝔊. — i) l prb אֵל. — j) del אשר פדה אברהם. — k) l prb יָחֳפְרוּ. — l) del ילדיו. — m) l 3. sg. יקדיש (‖ בקרבו). — n) v. 23b del cf. 8, 12 f.

Mit dem neuen Weheruf (הוי cf. v. 1. 30, 1. 31, 1) greift nun Jesaia die Afterweisheit an, deren Untergang er in der Einleitung (v. 13 f.) verkündigt hat. Auf festem Boden steht man aber nur noch zu Anfang (v. 15 f.), wo zwei Vierzeiler anzunehmen sind. Denn mit dem Folgenden (v. 17 ff.) beginnt eine Weissagung vom Wandel der Dinge, die metrisch und sachlich zu Unsicherheit Anlaß gibt, weshalb das Stück (v. 17 ff.) oft ganz oder teilweise Jesaia abgesprochen wird (Du Ma a). Indessen bekäme dann v. 15 f. fragmentarischen Charakter; denn auf das Wehe erwartet man entweder ein „Darum“ (5, 8 ff.) oder ein „Dennoch“. Nun weist auch v. 19 f. metrisch den Vierzeiler auf, sachlich aber finden wir hier keine unjesaianischen Gedanken; vielmehr hat Jesaia den Armen und Demütigen schon früher Hilfe verheißen (11, 4. 14, 30. 32), wenn die Tyrannei vorüber ist (16, 4b. 5). Man darf also v. 19 f. für ihn in Anspruch nehmen. Doch auch v. 22—24, wo die Grundform gleichfalls Vierzeiler aufweist, enthält im Grundtext zwar sprachlich (v. 22 יהורו. — v. 24 רוגנים), aber nicht eigentlich sachlich Fremdartiges. Vielmehr wird der Gedanke des Gotteswerks (v. 15 f.) gerade hier wiederaufgegriffen (v. 23a), und der falschen Weisheit und Klugheit (v. 15 cf. v. 14) wird die wahre entgegengesetzt (v. 24), die in der Endzeit anbricht. Wenn auch mit Vorsicht, darf man daher v. 19 f. 22. 23a. 24 als echt betrachten. Dagegen erweisen sich v. 17. 18. 21, wo der Dreizeiler vorliegt, als Zusätze, die den Begriff des Wunders (v. 14) in der Verwandlung der Dinge sehen, ebenso wie 𝔊 ihn gefaßt hat, wo sowohl v. 14 √פלא, als v. 17 √שוב mit *μετατιθέναι* wiedergegeben ist. — v. 15. Der erste Halbvers (v. 15a) läßt sich durch מֵמֵנּוּ hinter עֵצָה zu seinem Doppeldreier ergänzen; für לַסָּתֶר ist besser לְסַתֵּר (16, 3) zu punktieren (Bhl). Der zweite Halbvers (v. 15b) ist durch überflüssige ויאמרו überlastet. Jesaia bedroht die Dunkelmänner, die entgegen Jahves Plänen eigne Pläne schmieden, die sie öffentlich nicht zeigen. Es

sind dieselben, gegen die er sich schon früher (28, 14 f.) gerichtet hat, jedenfalls also Politiker, unter Priestern, Propheten (28, 7 f.) und Ratsherren von Jerusalem zu suchen. Ihre Politik, die augenscheinlich auf ein ägyptisches Bündnis gegen Assur hinausläuft (30, 1 ff. 31, 1 ff.), ist letzten Grundes gegen Jahves Geschichtsplan gerichtet. Sie treiben es also auf ihre Weise ähnlich, wie Assur es getrieben hat (10, 5—15). Wenn Jesaia sie anklagt, daß sie ihre Pläne (עֵצָה) vor Jahve tief verbergen (מעמיקים לָסתר), so denkt er daran, daß sie ihren Bund mit dem Tode, ihren Vertrag mit der Unterwelt machen (28, 14 f.), chthonischen Mächten ohne Anrufung Jahves verfallen sind, dessen Prophet womöglich nichts davon wissen soll. Dem Gotteswerk (5, 19. 28, 21. 29, 23) gegenüber, das sich im ehernen Gang der Geschichte vollzieht, treiben sie ihre Machenschaften (מעשיהם) im Dunkeln, in der Hoffnung, daß niemand sie sieht (מִי רֹאֵנוּ) und versteht (מִי יְדָעֵנוּ). — v. 16. In diesem Vers ist der Vierzeiler gestört. Der erste Halbvers (v. 16^{a}) ist zu kurz, auch sachlich undeutlich. Der Ausruf הֲפִכְכֶם „o eure Verkehrung!“ kann eine Verwünschung enthalten: „daß man euch verkehre“. Aber möglich ist auch eine Klage über ihr alles verkehrendes Wesen. In beiden Fällen kommt aber der metrisch zusammenhanglose Ausruf ganz unerwartet. 𝔊 *ἢ ἃ ἡμεῖς ποιοῦμεν* als zweites Objekt zu v. 15 מי ידענו hat statt הפככם etwas ganz anderes gelesen. Doch da in v. 16$^{a\beta}$ von einer Verkehrung der Dinge, sofern der Töpfer als Ton gilt, wirklich geredet wird, mag v. 16$^{a\alpha}$ הפככם Rest einer Einleitung zu diesem Gedanken sein, etwa הוי הפככם הָאֱמֶת „Weh, das ihr verkehrt [die Wahrheit]!“ Töpfer (יוֹצֵר cf. 22, 11) und Ton (חֹמֶר cf. 45, 9. 64, 7. Jer. 18, 4 ff. Hi 10, 9) sind auch bei Jeremia und Deuterojesaia ein Gleichnis des Verhältnisses Jahves zu seiner Schöpfung. Sie, die armseligen Geschöpfe Jahves, betrachten ihn als ein Gebilde ihrer Phantasie, das sie nach ihrem Willen modeln können. v. 16^{b} fällt aus dem Metrum des Doppeldreiers, den man gewinnt, wenn man ליצרו und לעשהו durch Suffixbildungen יְצָרוֹ und מַעֲשֵׂהוּ ersetzt, beides auf הַיֹּצֵר bezogen. Die Übersetzung gibt zwei Fünfer. Der Schöpfer wird dem Geschöpf gleichgestellt dergestalt, daß man sagt (בְּלִי יֹאמַר): Er ist nicht mein Schöpfer, er hat keinen Verstand. In 𝔊 *μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα* = הֵיאמַר kommt der Widersinnige solches Denkens noch stärker zum Ausdruck. Man leugnet also Gott gegenüber die eigene Geschöpflichkeit (לֹא עָשָׂנִי) und Eingefügtheit in einen göttlichen Plan (לֹא הֵבִין). Das ist derselbe praktische Atheismus, den Jesaia schon in seinen ersten Reden rügt (5, 19). Man wird den Gedankenfortschritt in v. 15 : v. 16 darin sehen, daß sie vom Leugnen der Allwissenheit Jahves (v. 15) zur Leugnung seiner Allmacht (v. 16) übergehen. Dieser Übergang ist verständlich, so daß die beiden Verse zusammengehören. Freilich betrachtet man neuerdings meist v. 16 als Anfang der folgenden Gedankenreihe (Du Ma Chey Bhl), die man Jesaia abspricht. Doch abgesehen von der Echtheitsfrage von v. 17 ff. scheint mir v. 16 keine sachgemäße Einleitung dieses Abschnittes zu sein, da hier die heilbringende Verwandlung der letzten Zeit betont wird, während v. 16 die Leugnung der Allmacht Gottes enthält. — v. 17. Erst hier beginnt die eschatologische Wendung, womit die Echtheitsfrage bren-

nend wird. Während man heute die Echtheit von v. 17 ff. gewöhnlich preisgibt, will Eichrodt, Ewiger Friede S. 46 an v. 17—21 als jesaianisch festhalten, v. 22 ff. als Nachtrag ansehen. Doch eher weist gerade v. 17—21 auf Überarbeitung hin. Die Tristichen (v. 17. 18. 21) fallen aus dem übrigen Versmaß, und ihre Gedanken sind aus anderen Stellen zusammengepflückt. Der Ergänzer (v. 17 f.) erwartet über ein Kleines (cf. 10, 25. 16, 14 מְעַט מְזָעָר) die große Umkehrung der Dinge in Natur und Menschenleben. Der Begriff der altprophetischen „Wiederkehr" (שוב שְׁבוּה cf. Am 9, 13. Hos 6, 11) wird hier (שָׁב) zur „Umkehr" im gegensätzlichen Sinne; denn das Waldgebirge des Libanon wird zum Fruchtgarten, der Fruchtgarten zum Walde (cf. 32, 15. 40, 4); an ein Gleichnis auf die Umkehr der geschichtlichen Dinge, so daß im Libanon die Weltmacht abgebildet wäre (Bhl), ist schwerlich zu denken. — v. 18. Tilgt man ביום ההוא, so entstehen auch in v. 18 drei Dreier. Die Tauben (חֵרְשִׁים) und Blinden (עִוְרִים) sind nicht geistlich, sondern natürlich (cf. 35, 5) gemeint, da den Tauben nun die Schriftvorlesung zugänglich ist, worunter man sich die Bibel der Synagoge denken kann (cf. ZAW 31, 311 ff. Fldm). — v. 19. Die folgenden Verse (v. 19 f.) führen vom Naturgebiet aufs geschichtliche und sittliche. Logisch wohl denkbar, ist dieser Zusammenhang doch vielleicht nicht ursprünglich, falls nämlich das Tetrastich (v. 19 f.) jesaianisch ist und den Gegensatz zu v. 15 f. bildet. Der Übergang von den selbstgenugsamen Politikern, die im Gegensatz zu Jahve stehen, zu den Frommen durch einfache Copula (וְיִסְפּוּ) hat in 14, 29 : 30 seine Analogie (וְרָעוּ). Während die politischen und religiösen Gegner das Wehe trifft (v. 15), wird den Frommen das Heil bereitet. Die „Demütigen" (עֲנָוִים = *πραεῖς*) und „Armen (אביונים = *πτωχοί*)" sind uns aus Amos (2, 6 f.) und Jesaia wohlbekannt (11, 4. 14, 30. cf. v. 32); es sind die Stillen im Lande, meist den unterdrückten Schichten angehörig, woraus sich die Gleichung zwischen fromm und arm erklärt. Sie werden ihre Freude in Jahve „mehren" (יָסַף c. *acc.* cf. v. 1 (30, 1) und im Heiligen Israels jubeln. Auffallend ist nur der Doppelvierer; doch sind ביהוה und בקדוש ישואל, das in 𝔊 fehlt, wahrscheinlich Zusätze. Für אֶבְיוֹנֵי אָדָם „die Armen unter den Menschen" mit superlativischem Sinn (Du), ist אביוני אֲדֹנָי „die Armen Gottes" zu erwägen. — v. 20. Die Frommen erleben den Untergang des Tyrannen (עָרִיץ), also des Assyrers (cf. 16, 4b), und des Spötters, womit sowohl der Assyrer (10, 5—15) wie der verweltlichte Politiker Jerusalems (v. 15 f. cf. 28, 14. 22 אַנְשֵׁי לָצוֹן) gemeint sein kann. Die שֹׁקְדֵי אָוֶן „die mit Unheil auflauern (cf. Jer 1, 12. 5, 6)" wovor כל in 𝔊 fehlt, werden ausgerottet. Ein gewisser Anklang an die Sprache der Psalmen ist in v. 19 f. nicht zu verkennen; doch beweist er noch nicht die Unechtheit der Verse. — v. 21. Dagegen macht in diesem Tristichon die ausgeführte Schilderung des Gottlosen den Eindruck eines Zusatzes; denn der Zusammenhang läßt nur ihren künftigen Untergang, nicht ihr gegenwärtiges Treiben erwarten, das in der Verkehrung des Rechtes besteht. Da die Bösen selbst, nicht ihre Opfer, sittlich gebrandmarkt werden sollen, so ist מחטיאי אדם declarativ zu fassen: „sie erklären die Leute für Sünder" entsprechend הַרְשִׁיעַ ... הַצְדִּיק „für gerecht ...

schuldig erklären" (Ges Hi Du Bhl Fldm) obwohl החטיא sonst im declarativen Sinne nicht vorkommt. Möglich wäre auch: „in Schuld bringen" (Koh 5, 5); wenig wahrscheinlich: „zur Sünde verführen" (1 Reg 16, 2. 19 u. ö.), obwohl dies die gewöhnliche Bedeutung ist (Kn Brd Di-Ki). Duhm sieht הרשיע als Sache des Richters, החטיא als Sache des Denunzianten an. Der Begriff בְּדָבָר bedeutet, da auch nachher vom Rechtsgang (בשער) die Rede ist, wahrscheinlich: „in Rechtsdingen" (Ex 18, 16. 24, 14. Bhl Kg), wobei die Punktation בַּדָּבָר (Brd Buhl) den Vorzug verdient; andernfalls wäre das unbedachte Wort der Opfer gemeint (Ew Del Or Du), kraft dessen sie für Sünder erklärt werden. Unter ihren Opfern steht neben den gewöhnlichen Leuten (אדם) der Schiedsrichter (מוֹכִיחַ cf. 11, 4. Hi 9, 33. 16, 21. Prov 24, 25), keine amtliche, sondern eine freiwillig anerkannte Rechtsperson, der im Tore (בַּשַּׁעַר), also in aller Öffentlichkeit, das Recht feststellt, weshalb sie ihm Schlingen legen. Für 3. *m. pl. Impf.* יקשון von √קוש ist besser 3. *m. pl. Pf.* יָקְשׁוּן (cf. Dt 8, 3. 13) von √יקש zu lesen (Bhl), da √קוש als Nebenform zu √יקש „Stellholz legen" sonst nicht nachweisbar ist. Durch verfängliche Fragen suchen sie ihn zu Fall zu bringen (𝔊 *πρόσκομμα ϑήσουσιν*). Das dritte Glied bringt den Unschuldigen (צַדִּיק cf. Am 2, 6), den sie „beugen" (יטו); בַּתֹּהוּ bezieht sich auf die „Nichtigkeit" des Grundes (Del Di-Ki) wie bei Amos (2, 6 בַּעֲבוּר נַעֲלַיִם). — v. 22. Wenn auch der Schluß (v. 22—24) nicht mehr „unbestritten echt" (Del) genannt werden kann, meist sogar als Zusatz angesehen wird (Chey Du Ma Ki Bhl Eichr), läßt sich die Echtheit nach Aufgabe von v. 22$^{a\beta}$. 23^{b} doch verteidigen, sofern an Stelle der falschen Weisheit (v. 4) einst die wahre Einsicht (v. 24 בִּינָה) und Vernunft (לֶקַח) treten soll. Aus der Weisheitsliteratur geschöpfte technische Ausdrücke finden sich bei Jesaia auch sonst (c. 28, 29. 31, 2). Weil die Wendung in Aussicht steht (v. 19 f.), darum (לכן) tröstet Jahve Jakob. Da Jakob im Folgenden nicht angeredet wird, läßt man sich das wuchtige אֶל בית יעקב (Lw Luzz Du a) gern gefallen, obwohl die masoretische Punktation möglich ist. Wie in der Weissagung vom Völkerfrieden (2, 2—5) ist בֵּית יַעֲקֹב (cf. 2, 3. 5) das ganze Gottesvolk. Der Relativsatz hinkt nach, ist metrisch isoliert und als Zusatz zu betrachten (Chey Du Ma Ki Bhl a). Nicht Jesaia, sondern erst Hesekiel (33, 24) unter den Propheten nennt Abraham als Vater der Geschichte Israels (G B Ü 169). Die „Auslösung" Abrahams (פדה) setzt seine Knechtschaft voraus, von der die Genesis nichts meldet; vielleicht ist an die Legende der Verfolgung Abrahams durch seine götzendienerischen Verwandten (Jub c. 12) gedacht (Ew Ki). Altertümlicher und tiefer als die Vorstellung der Auslösung (√פדה) ist die der Einlösung (√גאל cf. Gen 48, 16) auf Grund einer Rechtspflicht, wie Gottes Engel sie an Jakob übte (Bericht über den 2. Theologentag S. 130 ff.). „Nunmehr (עַתָּה)", nachdem die Wendung eingetreten ist (v. 19 f.), soll „Jakob" sich nicht mehr schämen (לֹא יֵבוֹשׁ) oder verfärben (יֶחֱוָרוּ) aus Scham und Schreck über sein elendes Schicksal im Gericht. Der Anklang an deuterojesaianische Wendungen soll nicht verkannt werden; bei Jesaia empfiehlt sich für das aramaisierende √חור „weiß sein" die Lesung יֶחְפְּרוּ (1, 29. Mi 3, 7. Jer 15, 9 Secker

Lw). — v. 23. Jakob bekommt Jahves „Werk“ (מעשה ידי) zu sehen, das Gegenspiel zum Menschenwerk der Politiker (v. 15). Gottes Werk, weil Gebilde „seiner Hände“ genannt, ist als Kunstwerk aufgefaßt, nämlich im Endergebnis seines geschichtlichen Handelns, das in seiner Entwicklung so fremd und barbarisch anmutet (28, 21). Die Glosse ילדיו ersetzt Jakob durch die Generation seiner Kinder, derentwegen auch יקדישו für ursprüngliches יקדיש eingetreten ist. Das Hiphʿil הקדיש bedeutet sonst „weihen“ (Jud 17, 3. 2 Sam 8, 11. 2 Reg 12, 19. Jer 1, 5. 12, 3 u. ö.); hier muß es bedeuten: „für heilig erklären“, „heilig halten“ (cf. 8, 13), wofür sonst das Piʿel gebraucht wird (Ex 20, 8. 19, 10. Ez 36, 23. 37, 28 u. ö.). Die Heiligung des göttlichen Namens, worin der wahre Gottesdienst dem falschen (v. 13) gegenübertritt, steht seiner Entweihung (Am 2, 6) entgegen. Sie besteht in der Anerkennung seines übergeschöpflichen Wesens (6, 3), das natürlich und sittlich den konträren Gegensatz zu allem Geschöpflichen bildet. Das Werk seiner Hände ist das Kunstwerk der Geschichte, in dem seine göttliche Heiligkeit wie in einem Tempel wohnt. Ohne Zweifel entspricht dieser Gedanke dem Grundton der jesaianischen Theologie aufs beste, die ja auf dem Begriff der Heiligkeit aufgebaut ist. Dagegen ist v. 23^{b} als Zusatz anzusprechen, der den Strophenbau stört. Er ist eine Wiederholung von c. 8, 13 (הערין ‖ הקדיש), setzt dort (8, 13) den masoretischen Text voraus, der wahrscheinlich selbst sekundär ist; auch sagt Jesaia nicht קדוש יעקב, sondern קדוש ישראל. — v. 24. Dieser Vers bildet mit v. 23^{a} das letzte Tetrastich. Wie Gottes Werk an Stelle des Menschenwerks tritt (v. 23^{a} : v. 15), so die wahre Weisheit (לקח ‖ בינה) an Stelle der falschen (v. 15). Wie Jesaia den Geist (רוח) der Weisheit und des Verstandes kennt (11, 2), so den Geist des Zauberschlafs (29, 10) und der Verwirrung (19, 14 רוח עועים), der als verhängnisvolle Potenz den Menschengeist (cf. תעיהו) ins Wanken bringt. In Jesaias Spätzeit spielt der Begriff רוח eine wachsende Rolle (cf. 30, 1. 31, 3). An unsrer Stelle sind die von der רוח עועים (19, 14) Besessenen gemeint, die mit der רוח תרדמה (29, 10) verwandt ist. Der Geist wirkt schicksalsmäßig im Menschengeist; doch einst soll der Geist der Verirrung (cf. 1 Reg 22, 22 רוח שקר) dem Geist der Weisheit weichen, so daß sie erkennen (וידעו), was בינה ist. Auch die Wurzel √רגן „murren“ (cf. Dt 1, 27) kommt in der Weisheitssprache vor, aber im Niphʿal (Prov 26, 20. 22 u. ö.), wo נרגן den „Verleumder“ bedeutet, was für unsre רוגנים nicht paßt; und ebenso ist לֶקַח „Vernunft“ von √לקח „[ver]nehmen“ ein Kunstausdruck dieser Literatur (Prov 1, 5. 9, 9. — 4, 2. Hi 11, 4), wozu Buhl ass *ʾiḫzu* „Kenntnis“ von √אחז vergleicht. Der Zusatz in 𝔊 + *καὶ αἱ γλῶσσαι αἱ ψελλίζουσαι μαθήσονται λαλεῖν εἰρήνην* stammt aus c. 32, 4 ולשון עלגים תמהר לדבר צחות, wo der Halbvers ursprünglich ist.

3. Politische Wirren.

a) Ägypten. c. 30, 1—7.

1 *O wehe der abtrünnigen Söhne,* *ist Jahves Spruch,*
Daß sie Pläne ohne mich schmieden, *und ohne meinen Geist Weiheguß spenden,*
Um aufzuhäufen Sünde *auf alte Sünde.*

2 *Sie gehn, nach Ägypten zu fahren,* *meinen Mund sie nicht fragten,*
In Pharaos Schutz zu schlüpfen, *in Ägyptens Schatten zu fliehen;*
Doch wird T[a] *Pharaos Schutz zu-* *zur Schmach die Bergung im Schatten*
schanden, *Ägyptens.*

4 *Denn waren seine Fürsten in Ṣoʿan,* *und erreichten seine Boten auch Chanes:*
5 ʿ*Wer da kam*'[b], *der ward zuschanden* *an einem Volk, das ihnen nicht hilft.*
Nicht zu Heil und Hilfe es dient, *vielmehr zu Schande und Schmach.*

a) del prb לכם. — b) l prb כֹּל הַבָּא הֹבִישׁ.

Mit diesem Kapitel treten wir von dem weichen und unsicheren Boden des vorigen Stücks wieder auf festen Grund, wenn auch gleich im ersten Abschnitt der Text keineswegs untadelig ist. Mit klaren Worten wird aber gesagt, daß Juda mit Ägypten ein Bündnis geschlossen hat, das dem Geiste Jahves widerspricht. Wie Sargon (Asdodbericht Z. 28 ff.), so hatte auch Sanherib nach seiner Thronbesteigung gegen eine philistäisch-judäische Koalition zu kämpfen, deren Rückhalt die Ägypter waren. Auf die Vorbereitung zu diesem Bündnis, auf das Jesaia schon früher hingedeutet hat (28, 14 ff.), bezieht sich nach dem ganzen Zusammenhang unser Kapitel. Es gehört wie c. 28 f. in die Zeit zwischen 705 und 701, wo Sanheribs Feldzug erfolgt. — v. 1. Der Weheruf (הוֹי) leitet auch hier einen größeren Abschnitt ein (v. 1—17 cf. 28, 1. 29, 1. 15). Wie im Prolog (1, 2. 4), der ja aus Jesaias letzter Zeit stammt, so werden auch hier die Judäer von Jahve בָּנִים genannt (cf. v. 9). Freilich da sie בָּנִים סוֹרְרִים „abtrünnige Söhne" sind (cf. 1, 5 תוסיפו סָרָה), ist auch Jahves Zorn um so größer. Für das reichlich kurze נאם יהוה läse man lieber נאם יהוה צבאות (17, 3), denn im Folgenden liegen Fünfer und Doppeldreier vor. Die folgenden Gerundien (לַעֲשׂוֹת und לִנְסֹךְ) schildern ihre Handlungsweise; vielleicht ist zu lesen לַעֲצוֹת עֵצָה (cf. 8, 10. 14, 26), dem Wortspiel לנסך מסכה entsprechend, der Infinitiv עֲצוֹת von √יעץ hätte seine Analogie in *Inf. cstr.* סָפוֹת (v. 1; Mesainschrift Z. 21 ספת) von √יסף „mehren". Es sind dieselben Pläne wie 29, 15 (עֵצָה) gemeint, die im Dunkeln gefaßt werden. Die Wurzel √נסך, von der auch מַסֵּכָה kommt, wird von manchen als Nebenform zu סכך „sticken", „weben" aufgefaßt, so daß an das Gewebe der Intrigen zu denken wäre (*α' σ' διάσασθαι διασμα* 𝔖 Ew Del Di a). Einfacher ist doch, an „Gießen" (29, 10) und „Opferguß" (cf. Gen 35, 14 נסך) zu denken, wie er bei Bündnissen erfolgte (Ges Brd Du Ma), entsprechend griechischem *σπονδὰς σπένδεσθαι*. Das alte Bundesmahl (בְּרִית „Mahl" von √ברה) ist dem Bundestrank gewichen. Mit der An-

rufung der Gottheit beim Ausgießen der Libation ist der Vertrag giltig geworden. Gewiß ist auch Jahve dabei angerufen, doch ist sein „Geist“ nicht dabei gegenwärtig. Jahves רוּחַ offenbart sich in seinem Propheten: doch weder hat Jesaia kraft göttlicher Inspiration diesen Vertrag als gottgemäß bezeichnet, noch ist er überhaupt von den Politikern hinzugezogen worden. Daß ein Seher bei Staatshandlungen gefragt wurde, wird in alter Zeit wie bei Kalchas die Regel gewesen sein. Der amtliche Seher, den die Araber noch als *kâhin* kennen, ist im Hebräischen zum Priester (כֹּהֵן) geworden; doch stehen daneben die nichtamtlichen נְבִיאִים, die volkstümlichen „Geistesmenschen“ (Hos 9, 7 אִישׁ הָרוּחַ), so daß Priester und Propheten zu politischen Figuren geworden sind (28, 7 ff. Mi 3, 5 ff. Jer 26 u. ö.). Doch der wahre Prophet wird, wie einst schon Micha ben Jimla (1 Reg 22, 12 ff.), von Königen, Priestern und Propheten gern beiseite gelassen, weil man sich von ihm nichts Gutes verspricht. Oft genug, gerade in seiner letzten Zeit, hat Jesaia ungerufen warnen müssen, freilich immer vergeblich. Die auf Sünde gehäufte Sünde (חטאת על חטאת) besteht eben in den neuen politischen Abmachungen, die den alten wie etwa dem Unterwerfungsvertrag des Achaz (c 7) oder dem asdodensischen Vertrag Hizkias (c. 20. 22) gefolgt sind. — v. 2. In ההלכים liegt Attribut zu בָּנִים vor. Nachdem die Präliminarien in Jerusalem vereinbart sind (cf. 28, 14 ff.), wiederum ohne den Propheten als „Mund Gottes“ zu befragen, verhandelt man in Ägypten weiter, wo Shabako (c. 714—700) noch regiert. In מָעוֹז und לָעוֹז kann Ableitung sowohl von √עוז a. *ʿazza* „stark sein“ wie von √עוז a. *ʿâda* „Zuflucht suchen“ vorliegen. Die Punktierung לָעוֹז [statt לָעֻז] scheint auf √עוז zu deuten, doch die Parallele לחסות deutet auf √עוז. — v. 3. Der Doppelvierer kann durch Entfernung von לכם auf einen Doppeldreier gebracht werden; man braucht also nicht מעוז פרעה und בצל מצרים zu entfernen (gg Du Bhl). Jesaia hat die Schwäche und Hohlheit des Pharaonenstaates der 25. Dynastie von Anfang an scharfsinnig erkannt, wie später Jeremia und Hesekiel in der 26. Dynastie, doch ohne Gehör zu finden, bis die Tatsachen sie rechtfertigten. In unsrer Gegenwart hätten sie vergeblich vor der französelnden Politik gewarnt. — v. 4. Die Frage ist, auf welches Subjekt die Suffixe sich beziehen. Da vorher der Pharao genannt ist (v. 3), ein andrer Singular aber nicht dasteht, so werden sie am natürlichsten auf ihn zu beziehen sein (Hi Ew Di-Ki Du Alt); nur zwingende Gegengründe könnten veranlassen, an Hizkia zu denken (gg Kg Mow). Der Ausdruck, daß seine שרים in Ṣoʿan weilen, paßt aber nicht gut auf Hizkia, denn nicht Gesandte, sondern Beamte werden als שרים bezeichnet. Eher könnten die מלאכים, die Chanes erreichen, für Hizkia in Anspruch genommen werden, so daß sie über Ṣoʿan, die nordägyptische Grenzstadt, bis Chanes vordrängen (Ges Del Bhl). Indessen wird das Bild schärfer, wenn man an die שָׂרִים und מַלְאָכִים des Pharao denkt, sofern mit den beiden Städten die Nordgrenze und Südgrenze seines Machtbereichs umschrieben wird. Nun war צַעַן, das griechische Tanis, Sitz der 23. ägyptischen Dynastie, an der Ostgrenze Ägyptens gelegen (19, 11). Mit Osorkon III. mußte sich diese Dynastie der äthiopischen Herr-

schaft Shabakos unterwerfen; mag aber im Vasallenverhältnis (שָׂרִים cf. 10, 8) in Ṣoʿan sitzen geblieben sein (19, 11). Doch denkt Jesaia vielleicht schon an Shabakos Neffen Tirhaka (cf. 37, 9), der in Ṣoʿan residierte (CAH III, 279). Mit חנס = *ḥnn-stn*, heute *aḫnâs el-medîne*, ist Herodots Ἄνυσις (2, 137) gemeint, das römische *Heracleopolis magna* zwischen Nil und Fajjum (cf. Bädeker, Ägypten[7] S. 198), nicht die Deltastadt *Heracleopolis parva* (gg Spiegelberg, Randglossen S. 36f.; cf. Breasted in AJSL XXI, 249, Alt, a. O. S. 85 A. 3). Nun hatte der Äthiopenfürst Pianchi, Shabakos Bruder, bei seinem großen Vorstoß gegen Ägypten (c. 721) gerade bis Chanes die Grenze seiner Macht ausgedehnt, während weiter nördlich ägyptische Deltafürsten regierten. Alt, a. O. S. 84f. hat daher die Frage aufgeworfen, ob nicht c. 30, 1—4 aus Pianchis Zeit stamme, also wie c. 28, 1—4 in die zwanziger Jahre zurückreiche. Freilich hat er sich selbst den Einwand gemacht, daß damals Juda mit Ägypten nicht konspiriert habe, Nordisrael aber unter den בָּנִים סוֹרְרִים anzunehmen bedenklich sei. In Wirklichkeit findet sich die Bezeichnung בָּנִים nur auf die Judäer und nur in Jesaias letzter Zeit (1, 2. 4. 30, 9) angewandt. Indessen haben Shabako (c. 714 bis 700) und Pianchi eine Zeitlang nebeneinander regiert, und so könnte gegen Ende des Jahrhunderts Chanes die Grenze beider Herrschaften gewesen sein (cf. Hall in CAH III, 279. 760), womit Shabakos unmittelbares Machtgebiet zwischen Ṣoʿan und Chanes zu liegen käme. Das ist wahrscheinlicher als Cheynes Korrektur von חנס in תַּחְפַּנְחֵס (Jer 2, 16. 43, 7—9. 44, 1. 46, 14. Ez 30, 18 Ma). Diese Stadt, das griechische Daphne [= *tell ed-defenne*] am pelusischen Nilarm, lag wie צען an der Nordostgrenze Ägyptens, so daß beide Städte die Nordgrenze des Pharaonenreiches bezeichnen würden. Indessen wäre das eine unnötige Verdopplung, auch tritt Daphne erst seit Psammetik I. (663—609) stärker hervor. Mit 𝔊 *μάτην κοπιάσουσι* = חִנָּם יִגְעוּ zu lesen, macht den Text blaß und unklar. Im ganzen ist v. 4, wo sich כי־היו für כי־יהיו empfiehlt, konzessiver Vordersatz zu v. 5. — v. 5. Mag auch der Pharao das ganze Deltaland aufbieten, er bringt keine Hilfe. Subjekt von כל הבאיש kann nicht der Pharao sein, sondern nur der Bittsteller (cf. v. 3), da das enttäuschende Volk (עַם לֹא יוֹעִילוּ לָמוֹ) eben die Ägypter sind. „Jeder ward stinkend“ (K = הָבְאִישׁ) oder „jeder ward zuschanden“ (Q = הֹבִישׁ) ist aber ein sehr harter Ausdruck, da כל mindestens ein Suffix erwarten läßt. Vielleicht liegt eine Haplographie vor für כָּל הַבָּא הִבְאִישׁ „jeder, der [als Bittsteller] kam, ward unehrlich (1 Sam 27, 12)“, worauf sich das folgende לָמוֹ (23, 1) gut beziehen kann; auch metrisch wäre der Einsatz eines Wortes vor הבאיש ein Vorteil. Die Änderung כֻּלָּם הֵבִיאוּ שַׁי „sie alle brachten Geschenke (cf. 18, 7)“ (Krochmal Grätz Chey Ma Mow) würde das Verhältnis von Vordersatz und Nachsatz (v. 4 : v. 5) auflösen und setzt außerdem Hizkia, nicht Pharao als Subjekt von v. 4 voraus. Daß Ägypten „nichts nützt“, sagt auch Sargon vom Pharao bei Gelegenheit des Asdodfeldzuges (Z. 34). Die breite Umschreibung (v. 5ᵇ) von הועיל: „nicht zu Nutz und Frommen, sondern zu Schmach und Schande“ hebt die Verderblichkeit des ägyptischen Bündnisses hervor. Jesaia hat auch hier den staatsmännischen Blick

gegenüber den politischen Intriguen seiner Gegner bewahrt, wie immer und immer, freilich ohne daß man auf ihn gehört hätte.

b) Die arabische Gesandtschaft. c. 30, 6 f.

6 *Schicksalsspruch: Tiere des Südens.*

Im Lande der Angst und Drangsal,
Wo Löwin und ʿbrüllender' [a] *Löwe,*
Wo Otter und fliegender Saraph,

T [b] *Auf Eselsrücken ihr Gut*
Und auf dem Höcker des Kamels ihre Schätze
ʿSie tragen' [b] *zum Volk, das nicht frommt.*

7 T [c] *Mit Nichts und Eitelkeit hilft's;*
Drum hab ich das Ganze genannt:
„ʿSein Gelärm hört auf' [d]*."*

a) l נֹהֵם pr מהם. — b) trsp ישאו ante על עם mt c. — c) del מצרים[ה]. — d) l prb רָהְבָּה מְשָׁבֶת.

Dies kleine Stück wird als מַשָּׂא „Schicksalsspruch" bezeichnet, was sonst nur im Buch der Völkerreden (c. 13 ff.) vorkommt. Auch die rätselhafte Angabe בהמות נגב „Tiere des Südens", die sich wahrscheinlich auf die im Folgenden genannten Wüstentiere bezieht, hat in den stichwortartigen Angaben c. 21, 1. 11. 13. 22, 1 ihre Analogie. Wahrscheinlich also hat das Stück ursprünglich im Buch der Völkerreden gestanden. Es ist dann hinter c. 30, 1—5 gestellt worden, weil man in beiden Stücken mit Recht ein Hilfsgesuch an Ägypten fand, das in beiden Fällen als unnütz und eitel bezeichnet wird (v. 5 || v. 6 f.). Fraglich ist nur, ob der Bittsteller in beiden Fällen derselbe ist, nämlich Juda, wie mit dem Redactor die meisten Ausleger annehmen, oder ob in v. 6 f. jemand anders um Hilfe bittet. Nun führt der Weg nach Ägypten durch ein Land voller Drangsal und Angst, wo Löwen und Ottern hausen. Das weist nicht eben auf die große, bekannte Küstenstraße durch Philistäa nach Ägypten, die gar nichts Unheimliches hatte. Da die Bittsteller ihre Schätze auf Eseln und Kamelen durch das wüste Gebiet befördern, denkt man unwillkürlich an Araber und eine arabische Wüstenstraße. Den שָׂרָף, wenn auch ungeflügelt, als eine giftige Wüstenschlange fanden die Israeliten der Mosezeit auf der Wüstenstraße, die südlich um Edom führte (Num 21, 4 ff. E). Auch Assarhaddon auf seinem Araberzuge (671) spricht von unheimlichen Schlangen, diesmal mit zwei Köpfen, auf der Wüstenstraße (Z. 19 ff.). Man hat deshalb an die Straße zu denken, die aus Arabien durch das nördliche Sinaigebiet nach Ägypten führt. Das führt auf eine arabische Gesandtschaft, die in Ägypten um Hilfe bittet. Sargon erzählt ja nun im Asdodbericht, daß i. J. 713 außer Philistäa, Juda, Edom und Moab auch die Araber, nämlich die *âšibût tâmdim* (s. S. 259), „an Pharao, den König von Ägypten (*pir'u šar muṣri*), einen Fürsten, der ihnen nicht helfen konnte (cf. Jes 30, 6

על עם לא יועילו), Geschenke schickten". Das würde zum Teil wörtlich auf unsere Gesandtschaft passen, weshalb das Stück wahrscheinlich ins Jahr 713 v. Chr. gehört (cf. 21, 13 ff.). Das Metrum zeigt drei dreihebige Tristichen. — v. 6. Die בהמות נגב haben zu manchem Rätselraten Anlaß gegeben. Vermutlich liegt ein Stichwort mit Bezug auf die folgenden Wüstentiere vor (Ew Brd), nicht auf Esel und Kamel (Ges), durch die ja das Stück wirklich einigermaßen charakterisiert wird. An das „Nilpferd (Hi 40, 15 בְּהֵמוֹת) des Südens (cf. Dn 11, 5)" zu denken, was eine Anspielung auf Ägypten sein soll (Bhl a), liegt wesentlich ferner. Die geistreiche Textänderung Duhms: „Wüsten des Südlands" d. i. נגב מְשַׁמּוֹת, wobei er in נגב במשמות die erste Zeile des Spruches vermutet (‖ בארץ צ" וצוקה), ist zu unsicher, um darauf zu bauen. Das Land der Drangsal und Angst ist die Wüste des נגב (21, 1), des trockenen Südlandes südlich von Judäa. In v. $6^{b\beta\gamma}$ scheint jetzt ein Relativsatz vorzuliegen, wenn man nur wüßte, worauf sich מֵהֵם zurückbezieht. Denn „die negativen Charakteristica jenes Landes" (Kg) genügen doch nicht. Da außer בהמות kein Plural vorhergeht, so bleiben nur die Tiere, „zu denen Löwen und Schlangen gehören". Doch da [נגב] בהמות in der Überschrift, also außerhalb der Konstruktion steht, wird in מהם ein Fehler stecken, den man am einfachsten durch נֹהֵם „brüllend" (‖ מעופף) beseitigt (Klstrm Chey Ma Mow), das nicht prädicativ, sondern attributiv zu ליש steht. Löwen und Ottern sind die klassischen Wüstentiere (ψ 91, 13); Schlangennamen gibt es beim Reichtum der Arten viele im Hebräischen und Arabischen; wie 14, 29 נחש und צפע, so wird 30, 6 אפעה (59, 5. Hi 20, 16) vor dem שרף מעופף genannt. Heß in ZAW 35, 126 denkt bei אפעה a. *ʾafʿaʿ* an die Uräusschlange; doch die fabelhafte fliegende Schlange steht außerhalb der Naturgeschichte. Das zweite Tristichon (v. $6^{b\delta\varepsilon\zeta}$) ist im ersten Gliede überlastet, weshalb יִשְׁאוּ zum dritten, jetzt zu kurzen Gliede zu ziehen ist. Für עורים ist Q עֲיָרִים „Jungesel"; die Pluralform חיליהם, gegen die 30 Mss. חילהם bringen, ist wegen אוצרתם vorzuziehen; gemeint ist das konkrete Vermögen (8, 4), das die Araber als Geschenk nach Ägypten bringen. Für על עם „einem Volk zugut" wäre אֶל עַם bequem. Die Nichtsnutzigkeit (לא יועילו cf. v. 5) ist in der prophetischen Sprache typisch für Ägypten, mit Recht. — v. 7. In v. 7 ist Ägypten Subjekt; doch ist מצרים erklärender Zusatz (Chey Du Ma Mow), schon aus metrischen Gründen. Ihre Hilfe ist „Wind", „windig" (הבל) und „Eitelkeit" (ריק). Das Ganze (ואת) ist viel Lärm um Nichts. Die letzten drei Wörter רהב הם שבת haben viel Kopfzerbrechen verursacht. Die רהב ist ein mythisches Seeungeheuer (Hi 9, 13. 26, 12. ψ 89, 11), der babylonischen Tiamat verwandt (Gunkel, SchCh S. 30 ff.); der Name wird später auf Ägypten angewandt (51, 9. ψ 87, 4; cf. Hertlein, Rahab in ZAW 38, 113 ff.). Die appellativische Grundbedeutung ist „Unruhe", „Aufregung" (cf. 3, 5). Die Satzkonstruktion ist aber nicht haltbar: „Rahab sind sie, ein Stillsitzen", weshalb man gewöhnlich הם שבת zu einem Worte verbindet, sei es als הַמְשַׁבֵּת (Lw) oder הַמַּשְׁבֵּת (Brd) oder הַמְשָׁבֵּת (Gu), wobei das Femininum (ואת) nicht zu seinem Rechte kommt. Condamin schlägt הַיּשֶׁבֶת „das stillsitzende" vor (Bhl);

besser scheint es mir, zu lesen רַהֲבָה כִּשְׁבָת „sein Lärm hört auf“, mit Bezug auf das ganze Treiben (זאת) mit seiner Aufregung. Ist der Strophenbau oben richtig auf Tristichen bestimmt, so ist v. 7[b] unentbehrlich. Sachlich stört der Satz nicht, weshalb er wohl echt sein wird (gg Du Ma Bhl). Wie Jesaia das Trostwort an Moab (16, 4[b]. 5) nach dem Bündnis Moabs mit Ägypten zurücknimmt (16, 13f.), so hier den Zuspruch an die Araber (21, 13ff.), nachdem sie sich Ägypten verschrieben haben.

4. Ein Testament. c. 30, 8ff.

a) Ungeratene Söhne. c. 30, 8ff.

8 *Geh hinein nun, schreib's nieder auf Tafeln* T[a],
Daß es stehe am jüngsten Tage
zeichn'es auf in ein Buch,
ʿals Zeugeʾ[b] *auf ewig.*

9 *Denn ein widerspenstig Volk ists,*
Söhne, die nicht gewillt sind,
verleugnende Söhne,
Jahves Lehre zu hören,

10 *Die da sprechen zu den Sehern:*
Und zu den Schauern: Ihr sollt nicht schauen
„Schenkt ʿunsʾ[c] *kein Gesicht,*
für uns die Wahrheit[c].

Redet her vor uns, was glatt eingeht,
11 T[d] *Schafft fort aus dem Wege, laßt schweigen*
schaut Lügengespinst!
T[e] *den Heiligen Israels!“*

12 *Drum* T[f] *weil ihr verschmähen wolltet*
Und traut auf Verkehrtheit und Ränke
dies Wort allhier
und verlaßt euch darauf,

13 *Drum soll fürwahr euch gleichen*
Der Bresche, einstürzend, sich bauchend
diese Schuld allhier
in ragender Mauer,

Der unversehens und plötzlich
14 T[g] *Wie Töpfergefäß zerbricht,*
wird kommen ihr Fall,
zerschellt ohn Erbarmen.

Und in der zerschellten Masse findet sich kein Scherben, um Feuer aus dem Brand zu schaufeln und Wasser aus der Grube zu schöpfen.

15 „T[h] *In Einkehr und Ruhe sucht Heil,*
Das sei eure Heldenkraft!“
in stillem Vertrauen;
Doch ihr habt nicht gewollt.

16 *Und ihr spracht: „Nein, auf Rossen wir fliehen“:*
„Und auf Rennern wir reiten“! Wohlan denn:
so sollt ihr denn fliehen,
eure Hetzer rennen.

17 T[i] *Vor dem Dräuen von Einem* T[j] *flieht ihr,*
Gleich dem Mast auf Bergesgipfel,
bis ein Rest ihr bleibt,
dem Panier auf dem Hügel.

18 *Und darum verzieht Jahve,*
Denn ein Gott des Rechts ist Jahve;
an euch Erbarmung zu üben T[k].
Heil denen, die sein harren.

a) del אתם mt c. — b) l לְעֵד c α' σ' *εἰς μαρτύριον*. — c) prb ins לנו c 𝔊. — d) del סורו מני־ארח (‖ חטו מני־ארח). — e) del מפניני. — f) del כה אמר קדוש ישראל c 𝔊*. — g) del וּשְׁבָרָהּ ut dpl. — h) del v. 15$^{a\alpha}$. — i) del אלף אחד. — j) del מפני גערת חמשה (‖ מפני גערת אחד). — k) del prb ולכן ירום לרחמכם.

Durch seinen Anfang hebt sich dieser Abschnitt vor allen andern heraus. Denn hier empfängt Jesaia das ausdrückliche Gebot von Gott, seine Weissagung niederzuschreiben; und zwar soll sie ein Vermächtnis sein auf den jüngsten Tag. Wir lernen hier den letzten Grund kennen, der die Propheten zu Schriftstellern machte. Solange der Prophet lebte, stand er mündlich ein für seine Verkündigung. Doch nimmt Jesaia hier in Aussicht, daß der Tod ihn ereilen könne, ehe sie in Erfüllung gegangen ist. Dann soll sein Buch noch reden, seine Weissagung festhalten, bis sie erfüllt ist, wodurch sein Prophetentum einst erwiesen wird. Die Frage bleibt, ob der aufzuschreibende Inhalt sich auf das Vorhergehende bezieht oder das Neue, was jetzt geweissagt wird. Im ersten Falle hätte das eingesprengte, nicht entscheidungsvolle Stück von der arabischen Gesandtschaft (v. 6 f.) auszuscheiden. Aber auch das Ägypterstück (v. 1—5) eignet sich nicht gut als Grundlage, da es politisch ganz aktuell ist und nicht erst am jüngsten Tage seine Erfüllung findet. Man müßte also den Rückblick schon auf einen größeren Umfang beziehen, etwa die Wehereden (c. 28. 29, 1 bis 12. 13 ff. 30, 1—5). Doch sollte man erwarten, daß der Auftrag zur Niederschrift den Abschluß eines solchen Buches bildet, ohne daß noch größere Reden folgen. In Wirklichkeit folgt aber unmittelbar auf das Gebot der Niederschrift eine recht bedeutende Rede, die unzweifelhaft auf Jesaia zurückgeht (v. 9—18), um von den folgenden Stücken zu schweigen. Demnach bezieht sich die Niederschrift wahrscheinlich nicht auf das Vorangegangene (Du Bhl), sondern auf das Folgende. Und zwar, da es sich um ein Vermächtnis für ferne Zukunft handelt, nicht nur auf v. 9—17, sondern auch auf die folgenden Stücke in c. 30. 31, soweit sie echt sind. Das erste Stück (v. 8—18) läßt den Doppelfünfer als Grundform erkennen (Du Bhl); doch stehen dazwischen vielleicht ein paar Doppelvierer (v. 9. 10[a]).

v. 8. Der alternde Prophet empfängt die göttliche Weisung, was noch folgt, selbst aufzuschreiben, damit es in der Zukunft wirkt, während ihm gegenwärtig bei dem Widerwillen des Volkes gegen Weissagungen (v. 10) die Wirkung versagt ist, so daß das Verhängnis unabwendbar anbricht. Der Prediger soll zum Schriftsteller werden (בוא כתבה). Das als Femininum ausgedrückte Objekt seiner Niederschrift (כְּתָבָהּ. — חֻקָּהּ. — וּתְהִי) muß der Inhalt seiner Prophetie sein, der nun folgt. Es handelt sich um Tafelschrift, wie לוח 𝔊 *πυξίον* beweist; auch das „Buch“ (ספר), das doch nicht als *siparra* „Erz“ verstanden werden kann (gg Perles Kg), ist hier tafelförmig, nicht rollenförmig gedacht, wie aus חָקָה „grabe“, „zeichne es ein“ hervorgeht (cf. 22, 16. 49, 16. Ez 4, 1). Der erste sichere Beweis von Rollenschrift im Alten Testament liegt im Jeremiabuch vor (Jer 36, 19 ff. מְגִלָּה); bis dahin scheint mindestens für Dokumente und amtliche Schriften die Tafel nach altphönicischem (דלת) und assyrisch babylonischem Vorbilde gegolten zu haben (Kuhnert-Festschrift S. 3 ff. 10). Für אִתָּם „vor ihnen“ — aber vor wem? — hat 𝔊 *ταῦτα* = אֹתָם, nämlich die Worte, gelesen; doch fällt das undeutliche, metrisch störende אתם besser weg (Feldm), nicht aber auch על לוח (gg Du Bhl). Die prädicative Bestimmung zu וּתְהִי steckt wahrschein-

lich in לְעַד, das mit α' σ' $\varepsilon\grave{\iota}\varsigma$ $\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\iota o\nu$ als לָעֵד zu punktieren ist. Die Weissagung soll als Testament auf den letzten Tag dienen (cf. 8, 16). Der יום אחרון (cf. 8, 23) ist der Anbruch der אחרית הימים (2, 1), also der jüngste Tag. Jesaia hat damit gerechnet, ihn nicht selbst mehr zu erleben, auch wenn er seinen Anbruch nicht in unerreichbarer Ferne annimmt, sondern nach wie vor mit dem Sturz Assurs erwartet (30, 27 ff. 31, 1 ff.). Die Niederschrift behält ihre testamentarische Geltung (לְעַד) über den Anbruch des jüngsten Tages hinaus „bis in Ewigkeit (עד עולם)". — v. 10. Der Inhalt des Testaments ist wieder das Gericht, das sich aus dem Ungehorsam des Volkes ergibt; darnach erst die Rettung (v. 19 ff.*). Die nächsten Worte erinnern an die c. 1, 4 ff., ein nur wenig jüngeres Stück. Für עַם מְרִי „Volk der Widerspenstigkeit" sagt Hesekiel häufig בית מרי (Ez 2, 5 f. 3, 9—26 f. 12, 2 f. 9. 25. 17, 12. 24, 3). Mit מְרִי ist der Trotz und Ungehorsam ausgedrückt; die Verstockung war mit der Predigt des Propheten dauernd gewachsen (cf. 6, 10 f.). Auch hier begegnet mit Nachdruck der Begriff בָּנִים wieder (1, 2. 4. 30, 1); wieder aber sind es ungehorsame Söhne, die nichts von ihrer *vioθεσία* wissen wollen. Die כְּחָשִׁים [= *kaḥḥâšîm*] sind dem Zusammenhang nach mit α' als *ἀρνηταί*, nicht mit 𝔊 als *ψευδεῖς* zu verstehen; denn sie verleugnen ihre Kindschaft durch ihren Ungehorsam. Der Glaube gegen Gott ist ein Willensakt (cf. לֹא אביתם. cf. 28, 12. Am 4, 6), den sie der „Lehre Jahves (תורת יהוה cf. 1, 10)" gegenüber, wie der Prophet sie verkündet, nicht leisten wollen. Die Aufdeckung des Willenselements im Glauben will beachtet sein. In der Wurzel √אבה „haben wollen, was man nicht hat" ist es zunächst negativ (cf. אֶבְיוֹן „Bettler"), und meist steht auch der Wurzelbegriff √אבה wieder in der Negation. Zur Wiedergabe des positiven Gehalts im Willensvorgang reicht er nicht aus; dieser ist in den Begriffen חֵפֶץ „Wunsch", „Gefallen", רָצוֹן „Wohlgefallen", am. רְעוּ „Gutachten" (Ezr 5, 17. 7, 18) entwickelt worden, ohne daß doch im Alten Testament ein adäquater Ausdruck für *θέλημα*, *voluntas* „Wille" erreicht worden wäre. — v. 10. Der Vermittler der תורה ist der רֹאֶה a. *râ'in* „Seher" und חוֶֹה a. *ḥâz^in* „Schauer" (cf. Wellhausen, Reste² S. 134. 143); zwischen beiden Personen ist im Hebräischen kaum ein Unterschied, nur daß in √חזה das visionäre Element stärker hervortritt, das aramäischem חזא „sehen" nicht mehr eigentümlich ist. An die standesmäßigen Propheten (נביאים cf. 28, 7) ist weder bei ראה noch bei חזה zu denken; denn diese als Demagogen befanden sich wie die Priester (28, 7 כהנים) im feindlichen Lager. Mit נְכֹחוֹת sind die klaren, offenen Dinge gemeint (cf. 26, 10. Am 3, 10); das Wort ist den Gegnern ironischerweise in den Mund gelegt. Jetzt ist v. 10ª ein Doppelvierer; doch mit לנו (𝔊) hinter לא תראו ist v. 10ª als Doppelfünfer lesbar. In v. 10ᵇ, wo der Fünfer wiederkehrt, handelt es sich neben dem Schauen (חזו) auch ums Reden (דַּבְּרוּ); חֲלָקוֹת sind „glatte" Worte, die leicht ins Ohr gehen, תַּהֲתַלּוֹת [von √תלל] „Trugbilder". In Wirklichkeit ist es der Prophet, der diese Dinge mit dem rechten Namen nennt. — v. 11. Dieser Vers ist metrisch überlastet; wahrscheinlich ist mit Cyrill von Alexandrien, der mindestens im Dodekapropheton einem sehr guten Text folgt, סורו מני דרך als Variante zu entfernen, ebenso das entbehrliche מפנינו zu

streichen, so daß את קדוש ישראל als Objekt für הַטּוּ מִנִּי אֹרַח und הַשְׁבִּיתוּ übrigbleibt. Sie wollen den Heiligen Israels aus dem Wege geschafft und zum Schweigen gebracht sehen, eine absichtlich gotteslästerliche Ausdrucksweise, die man nicht mit 𝔊 [*λόγιον* statt קדוש] mildern darf. — v. 12. Mit v. 12, dem Vordersatz zu v. 13, wird auf Grund der Anklage (v. 9—11) das Strafgericht eingeleitet, weshalb לָכֵן [om 𝔊] echt sein wird; dagegen ist mit 𝔊* כה אמר קדוש ישראל als metrische Belastung zu streichen. Wegen ihrer verächtlichen Haltung (יַעַן מְאָסְכֶם cf. 8, 6 יַעַן כִּי מָאַס) gegen das Prophetenwort müssen sie büßen. „Dies Wort (הַדָּבָר הַזֶּה)“ ist das in der תורה (v. 9) gegebene, dem sie widerstreben, um sich auf עשק ונלוז zu verlassen (בטח). Da עֹשֶׁק „Gewalttat“ nicht paßt, ist das Wort im Sinne von עקש „Verkehrtheit“, vielleicht adjektivisch (עָקֹשׁ || נָלוֹז Houb Lw Lag Chey Du Bhl Di-Ki Feldm) zu nehmen; wie נלוז „verkehrt“ (Prov 2, 15. 3, 32. 14, 2) bezieht es sich auf trügerische Worte der falschen Propheten oder auch der Politiker, die nahen Sieg und Freiheit verheißen, während der Zusammenbruch erfolgen muß. — v. 13. Der Ungehorsam (v. 9), die Verachtung Gottes (v. 10 f.), der Wahnglaube (v. 12) wird im Begriff der Schuld (הֶעָוֹן הַזֶּה) zusammengefaßt (cf. 22, 14), die sich unheilbar auswirkt wie ein Riß in hoher Mauer. Die Bresche (פֶּרֶץ) ist vom belagernden Feind geschlagen; infolgedessen stürzt die Mauer zusammen (נפל), nachdem sie sich vorgeschoben hat (נִבְעֶה); בעה a. *baghâ* bedeutet „schwellen“. Unmittelbar (פתאם לפתע cf. 29, 5) auf den Stoß folgt der Zusammenbruch (שֶׁבֶר). Das prächtige Bild schildert den engen Zusammenhang von Schuld und Strafe. — v. 14. Mit v. 13^{b} ist v. 14^{a} zu einem Doppelfünfer zu verbinden; das überflüssige וְשִׁבָּרָהּ „und er zerbricht sie“, dessen Subjekt unbekannt ist, wofür wenigstens mit 𝔗𝔊 *τὸ πτῶμα αὐτῆς* = וְשִׁבְרָהּ vorzuziehen wäre, ist als Dittographie wegzulassen (Bhl). Die Mauer zerschellt wie ein zerschmettertes Töpfergefäß (cf. 22, 25. Thr 4, 2); ob *Inf. abs.* כָּתוֹת für כָּתוֹת zu lesen ist (Di Du Bhl), ist mir zweifelhaft. Der negative Zustandssatz לֹא יֻחְמַל „erbarmungslos“ hat adverbielle Bedeutung. Der Vergleich ist klar genug, um die in v. 14^{b} gegebene prosaische Ausführung entbehrlich erscheinen zu lassen (Bhl), die den gänzlichen Zusammenbruch dadurch veranschaulichen will, daß von dem zerschmetterten Gefäß (בִּמְכִתָּתוֹ) keine Scherbe sich findet (ולא ימצא), um aus einem Brande (מִיָּקוּד) etwas Feuer zu holen (לַחְתּוֹת „schaufeln“ Prov 6, 27. 25, 22) oder aus einer Pfütze (גֶּבֶא) etwas Wasser zu schöpfen. — v. 15. Die folgenden Worte (v. 15—17) sind mit Nachdruck als Jahves Worte eingeführt, dem Sinne nach mit vollem Recht. Doch fehlt der Einführung (v. 15$^{a\alpha}$) das Parallelglied; denn das folgende Fünferpaar (v. 15$^{a\beta\gamma}$ || v. 15$^{a\delta b}$) läßt sich nicht auseinanderreißen. Daher scheint mir v. 15$^{a\alpha}$ ein Zusatz zu sein (cf. v. 12$^{a\alpha}$ 𝔊), so daß die Prophetenrede (v. 8—11. 12—14) in v. 15—17 ihre unmittelbare Fortsetzung findet. Noch einmal hebt Jesaia die Glaubenshaltung als einzig rettende Kraft hervor, in der ihr Heil gelegen ist (תּוֹשִׁעוּן). Denn wenn auch der Begriff האמין (7, 9. 28, 16) hier fehlt, so sind doch alle seine Elemente genannt. Wie schon im Namen שְׁאָר יָשׁוּב (7, 3) enthalten ist, daß der Rest in der Um-

kehr (שׁוּבָה) die Voraussetzung seiner Rettung hat, so wird hier die „Umkehr (שׁוּבָה)“ als Grundbedingung der Rettung vorangestellt. Daß damit die Abgewandtheit vom Kampfe, die friedliche Gesinnung bezeichnet wäre (Du), läge ganz außerhalb des jesaianischen und prophetischen Sprachgebrauchs, der שׁוּב stets als willentliche Umkehr zu Gott faßt, was in der Gleichung שׁוּב = *μετανοεῖν* (Sir 48, 15) richtig ausgedrückt ist. Der „Umkehr (שׁוּבָה)“ als subjektiver Wendung des Menschen, einem nur hier begegnenden Worte, entspricht die „Wiederkehr (שָׁבוּת)“ als objektive Wendung der Dinge am Ende der Tage (cf. Am 9, 13. Hos 6, 11 שוב שבות), mit der die Erlösung anbricht. Wie שׁוּבָה, so ist נַחַת ein femininischer Infinitiv, der von √נוח „ruhen“ abzuleiten, also aus *nûḥ-t* zu *nŭḥt* > *naḥt* entwickelt ist. Gemeint ist die „Gelassenheit“, die sich auf Gott verläßt, also eine Funktion des Glaubens (cf. 28, 12 מְנוּחָה). Zu שׁוּבָה und נַחַת tritt הַשְׁקֵט (cf. 7, 4. [32, 17] „Stillehalten“ und בְּטָחָה *fiducia* „Vertrauen“ (cf. v. 12. 8, 16. 31, 1. 32, 9—11. 36, 6ff.), beides wieder in Gott begründet, der die Dinge in seiner Hand hält. Dreißig Jahre früher hatte Jesaia an Achaz die gleiche Forderung gestellt (7, 4ff.), die auf Glauben hinausging. Dort handelte es sich um die Warnung vor einem Bündnis mit Assur, das dem Lande die Freiheit kosten mußte. Nachdem jedoch Achaz das Bündnis als assyrischer Vasall beschworen hatte, blieb ihm und seinem Erben Hizkia weiter nichts übrig als den Eid zu halten, um nicht Sacrileg zu begehen. Die Glaubensforderung blieb davon unberührt; sie galt einzig Gott gegenüber, der sein Antlitz vor Jakob verborgen hatte (8, 17), dennoch aber die Geschichte nach seinem Plane lenkte, der den Sturz Assurs zum Ziele hatte. Gewiß waren diese Gedanken Jesaias überpolitisch; denn sie entsprangen seiner geistlichen Geschichtsbetrachtung; doch waren sie nicht unpolitisch, sondern enthielten die damals einzig mögliche politische Forderung. „Gegenüber der Klugheit der Volksleiter“ — und der Opportunitätspolitiker unter den Exegeten — „vertritt er den höheren Standpunkt der Idee“ (Du). Während nicht nur metrisch (Bhl), sondern auch sachlich alle vier Glaubenselemente (שובה. — נחת. — השקט. — בטחה) zum vorderen Fünfer gehören, beginnt sein Parallelvers metrisch und sachlich mit תִּהְיֶה גְּבוּרַתְכֶם, wobei man erleichternd ותהי lesen könnte. Subjekt ist der in den vier femininischen Infinitiven ausgedrückte Glaubensbegriff, Prädicat ist גְּבוּרַתְכֶם: „Das wird eure Heldenkraft sein“. Der Glaube ist Kraft (11, 2); diese große Erkenntnis, implicite schon c. 7, 9. 28, 16 enthalten, wird hier ausdrücklich ausgesprochen. Diese Kraft ist Bedingung der geschichtlichen Existenz (7, 9), aber auch Erhaltung in der Gliedschaft des unsichtbaren neuen Tempels auf dem Zion (28, 16). Sie ist unüberwindlich durch irdische Ereignisse und Schicksale, weil sie einer überirdischen Ordnung von Kräften angehört. Gewiß war Jesaia „mit seiner Forderung des unbedingten Glaubens und der freudigen Unterwerfung unter Jahves höhere Gedanken seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt“ (Du). Doch seine Forderung an sein Volk, trotz der Versuchung zum Abfall in der einmal eingeschlagenen Richtung auszuharren, war nicht unerfüllbar, und darum enthält der Satz: „Ihr habt nicht gewollt“

eine schwere sittliche Anklage. Denn der Glaube ist Willenssache, nur in Willenskraft zu gewinnen und zu erhalten, weshalb jede Religion ohne Willen, sich Gott zu unterwerfen, verwerflich ist. — v. 16. Die beiden Versglieder (v. 16^a || v. 16^b) enthalten zwei neue Fünfer, die freilich nicht ganz symmetrisch gebaut sind. In v. 16^a bildet *wattôm'rû* den ersten, *lô-kî ʿal-sûs* den zweiten Versfuß, so daß das Maqqeph לא־כי nicht unpassend ist (gg Du). Sie wollen hoch zu Roß in den Krieg, statt in Demut auszuharren. Im Notfall hoffen sie, wie der Reim *ʿal-sûs nanûs* zeigt, auf glückliche Flucht, während Jesaia ihnen mit schimpflicher Flucht droht; die Vollform *t'nûsûn* mit Nunation findet sich besonders bei schwachen Verben (KG$^{2.3}$ S. 31). Neben סוס ist קַל der „leichte" Renner, der doch von den Rennern der Verfolger eingeholt wird. Die Verbalform יְקַלּוּ ist doppelt geschärft (G.K.^{28} § 67^g). Auffallend ist die Betonung der Reiterei, die im gebirgigen Judäa nur eine Nebentruppe war. Vielleicht liegt darin eine Anspielung auf die ägyptische Reiterei (31, 1), auf die man sich verließ. — v. 17. Man erwartet auch in diesem Schlußvers ein Fünferpaar; doch entspricht er jetzt nicht dieser Forderung. Da מפני גערת אחד und מפני גערת חמשה תנוסו wie Varianten aussehen (Du Bhl), hat man die Wahl der Entscheidung. Da man in v. 17^a nur drei Füße erwartet, die durch עד אם נותרתם zum Fünfer ergänzt werden, scheint das zweihebig lesbare *mipp'nê gaʿrat 'eḥâd* den Vorzug zu verdienen (gg Du Bhl); doch muß dann außer מפני גערת חמשה auch אלף אחד ausgeschieden werden. Wenn die ganze Schar vor dem Drohen eines einzigen flieht, so ist mit dem Einen freilich schwerlich ein Mensch, was immerhin ein grotesker Gedanke wäre, sondern Jahve gemeint, der sie durch einen „Gottesschrecken" verwirrt (cf. 17, 13). So werden auch sie „allein sein (עד אם נותרתם)", von ihren Bundesgenossen verlassen, was sich bei Hizkias Kapitulation i. J. 701 wörtlich erfüllt hat. Wie ihre Stadt einer einsamen Hütte gleichen wird (cf. 1, 8 וְנוֹתְרָה בַת־צִיּוֹן), so sie selbst der einsamen Signalstange auf dem Hügel (נֵס), um die sich kein Heerbann mehr sammelt. Auch תֹּרֶן, dessen talmudisches Äquivalent תּוּרְנִיתָא „Pinie" bedeutet (Bhl), ist hier der Mast (cf. 33, 23. Ez 27, 5), mit נֵס (cf. 10, 19) synonym. — v. 18. Zusammenhang und Sinn dieses Verses ist umstritten. Man denkt gewöhnlich an eine Verheißung, worauf der Heilsruf am Schluß hinführt (Del Brd Or a). Dann könnte ולכן freilich nicht als Folgerung genommen werden; denn v. 8—17 enthält als Drohung keinen Grund für eine Verheißung; sondern unter Vergleich von arabischem *walâkinna* „dennoch" müßte der Sinn adversativ sein (Feldm a). Nun läßt sich ein solches trotziges Schlußwort zwar begreifen, aber schwerlich mit dem Satz begründen, daß Jahve der Gott des Rechtes ist (v. 17^b cf. Kg). So fragt sich, ob ולכן nicht auch hier als folgernd zu verstehen ist (8, 7. 1 Sam 3, 14. 2 Reg 1, 4). Dann freilich kann der Vers nicht mit einer Verheißung, sondern nur mit einer Drohung beginnen (Ki). Also darf חָכָה (cf. 8, 17) hier nicht im Sinne des sich „Sehnens" (8, 17. 64, 3. Hab 2, 3), sondern nur des „Abwartens", „Zögerns" genommen werden, was altem Sprachgebrauch entspricht (2 Reg 7, 9. 9, 3 Ki Kg). Jahve verzieht mit seiner Erbarmung. Im zweiten Gliede von

v. 18[a] ist dann יְהוֹם „steht still“ (Jos 10, 12f. 1 Sam 14, 9) für יָרוֹם „erhebt sich“ zu lesen (Houb Lw Brd Ew Ki). Wahrscheinlich ist aber v. 18[aβ] zu v. 18[aα] nur eine Variante, die das Metrum stört. Bei dieser drohenden Fassung kann an jesaianischem Ursprung festgehalten werden; wir haben, der zweiten Person Pluralis entsprechend, den Abschluß zu v. 8—17. Weil Jahve ein Gott des Rechts (משפט) ist, kann er das beabsichtigte Heil nicht alsbald bringen; denn ehe das Heil kommt, muß erst das Gericht erfolgen. Doch bleibt das Heil den Gläubigen aufbewahrt, die auf ihn harren (חוֹכֵי לוֹ cf. 8, 17. Hi 3, 21. G.K.[28] § 130[a]), seiner Verheißung (v. 15) entsprechend. Die Unechtheit des Verses ist also abzulehnen (gg Chey Du Ma).

b) Die Frommen. c. 30, 19—26.

19 *Ja 'Jahves Volk'[a], T[b] 'das da wohnt'[c] in Jerusalem, nicht immerdar weine;*
Auf dein Schrein wird er dein sich erbarmen, wenn er hört, dich erhören.

20[a] *Und der Herr wird euch Brot der Angst und Wasser der Drangsal geben.*

20[b] *Und nimmer verbirgt sich mehr dein Lehrer,*
Und deine Augen werden ansichtig deines Lehrers.

21 *Und deine Ohren vernehmen ein Wort von rückwärts also:*
Diesen Weg müßt ihr gehn, seis zur Rechten, sei's auch zur Linken.

22 *Und 'du entweihst'[d] den Überzug deiner silbernen Götzen und die Umhüllung deines goldenen Gußbildes. Du streust sie weg wie Unrat. „Hinaus“ — sprichst du dazu.*

23[a] *Und er gibt dir Regen zur Saat, zu besäen T[e] den Acker,*
Und das Brot, der Ertrag des Ackers, wird saftig und fett sein.

23[b] *Dein Vieh wird weiden an jenem Tage auf weitem Anger,* 24 *und die Rinder und Esel, die den Acker bearbeiten, bekommen salziges Mischfutter zu essen, das mit Worfel und Schaufel geworfelt 'ist'[f].* 25 *Und auf jedem hohen Berg und auf jedem erhabenen Hügel, da gibt es Bäche, Wasserkanäle [am Tag großen Würgens, wenn Türme fallen].* 26 *Und das Licht des Silbermondes wird dem Sonnenlicht gleichen, und das Sonnenlicht wird siebenfach sein T[g], am Tage, wo Jahve den Bruch seines Volkes verbindet und den Schlag seiner Wunde heilt.*

a) l prb עם יהוה. — b) del בציון (‖ בירושלם). — c) l prb יֹשֵׁב (cf. 10, 24). — d) l וטמאתֶּן c 𝔊𝔘𝔙. — e) del את mt c. — f) l זֹרֶה. — g) del כאור שבעת הימים c 𝔊.

Vom festen Felsboden jesaianischer Gerichtsrede (v. 8—17) treten wir mit diesem Stück wieder auf weiches Erdreich, bei dem die jesaianische Herkunft umstritten ist. Dem Verhältnis zwischen 30, 8—18 und v. 19—26 entspricht c. 29, [1—12.] 13—16 : v. 17ff., wo uns die gleiche Frage begegnet ist. Wie dort, so scheint es mir aber auch hier möglich, einen echten Kern von späteren Zutaten zu befreien, wobei wiederum das Metrum seine Dienste tun kann. Durch die zweite Person Singularis und als Fünferpaare heben sich v. 19[abα] ‖ v. 19[bβγ]. —

[v. 20$^{b\alpha}$ || v. 20$^{b\beta}$]. — v. 21^{a} || v. 21^{b}. — v. 22$^{a\alpha}$ || v. 22$^{a\beta}$ ziemlich scharf von der Umgebung ab; sie zeigen keineswegs nur rhetorischen Parallelismus (gg Bhl). Der jesaianische Rhythmus ist hier sogar stärker als c. 29, 17 ff. Das Volk in Jerusalem (cf. 10, 24. 14, 30^{a}. 32), die sehenden Augen und hörenden Ohren (v. 20 f.) als Widerspiel zu c. 6, 9 f., das schlichte Bild des gesegneten Gotteslandes (v. 23^{a}), das alles kann bei Jesaia nicht befremden, so daß ich diese drei oder vier Verspaare für echt halte, während meist der ganze Abschnitt von der Kritik abgelehnt wird (Du Ma Hackm Chey Ki Bhl Mow 116; Eichrodt, Friede 47). Der Rest (v. 20^{a}. 22. 23^{b}—26) ist als Zusatz anzusehen. Das Metrum versagt; in der Anrede tritt öfter der Plural auf (v. 20^{a} cf. 22^{a}); die einzelnen Bilder: Götzensturz (v. 22); Viehzucht (v. 23^{b}. 24 f.); Sonnen- und Mondwunder (v. 26) stehen ohne inneren Zusammenhang; prophetische Gedanken fehlen ganz. — v. 19. Mit כִּי wird nicht v. 18 begründet (Bhl), sondern nach Jesaias Art (1, 29 f. 2, 12. 3, 1. 8. 15, 1) ein neuer Abschnitt eingeleitet. Die beiden Ortsbestimmungen בציון und בירושלם stoßen sich, so daß בציון, das den Fünfer stört, besser wegfällt. Denkbar wäre עם ציון, das als ein Versfuß lesbar ist; doch da Jahve Subjekt in v. 19^{b} ist, wird vielmehr v. 19^{a} עם יהוה zu lesen sein. 𝔊 *λαὸς ἅγιος* las עם קדוש (Dt 7, 6), einen deuteronomischen Ausdruck. Für das als Relativsatz denkbare יֵשֵׁב ist יָשֹׁב vorzuziehen (10, 24 cf. Gu Feldm). Das angeredete Gottesvolk ist nicht identisch mit der politischen Bürgerschaft, deren Richtung Jesaia aufs schärfste bekämpft (v. 8 ff.), sondern mit den עֲנִיֵּי עַמּוֹ (14, 32 cf. v. 30), die auf dem Zion eine Zufluchtsstätte haben sollen, wenn es wieder zur treuen Stadt geworden ist (1, 21—26). Schon früher (10, 24) hat Jesaia dies Gottesvolk getröstet, so daß die Trostworte hier nicht befremden können (gg Bhl). Es ist der Jüngerkreis, den er seit Achaz Tagen um sich geschart hat (8, 16—18), die Gemeinde der Gläubigen, der fromme Rest, an dessen Rettung er allezeit geglaubt hat. Daß dieser unter der Gegnerschaft der Freiheitsschwärmer viel zu leiden hatte, so daß er des Trostes bedurfte, ist doch nicht „so unjesaianisch wie möglich“ (Bhl), sondern wohl begreiflich. Die Leidensgedanken hat Jesaia gerade in seinem Jüngerkreise entwickelt (28, 23 ff.). Auch die Verheißung, daß Jahve sich auf das Geschrei des Gottesvolks erbarmen wird (יְחֹנֵךְ = יְחָנֵךְ cf. Gen 43, 29. G.K.^{28} § 67^{n}), kann bei Jesaia nicht befremden, ebensowenig das kühne Perfektum עָנָךְ „er hat dich erhört“, sobald er das Beten hört (כְּשָׁמְעָה cf. 18, 5). — v. 20. Dagegen unterbricht v. 20^{a} die schöne Verheißung; auch fällt der Satz durch die pluralische Anrede aus dem Rahmen. Man kann nicht damit trösten, daß Jahve den Leuten „Brot der Angst“ und „Wasser der Drangsal“ gibt; auch als Konzessivsatz zu v. 20^{b} kann der Halbvers nicht gemeint sein, also ist er zu tilgen. Wohl aber steht v. 20^{b} zwischen v. 19 und v. 21 an richtiger Stelle. Freilich liegt kein Doppelfünfer, sondern ein Doppelvierer vor; doch gilt vielleicht dasselbe für v. 9 f. inmitten der Fünfer. Mit נכנף, von כָּנָף „Flügel“ denominiert, ist kaum die Verhüllung (Ges Ew Chey Gu), aber auch nicht das Verdrängtwerden auf die Seite (Di-Ki) gemeint, sondern das Abseitsgehen, sich Verbergen.

In מוֹרֶיךָ „dein Lehrer“ liegt nach Ausweis von לֹא יְכֻנָּף nicht Plural (gg Del Kg Feldm a), sondern Singular vor (G.K.[28] § 93[ss]), so daß das stammhafte *j* erhalten ist. Nicht Israels Propheten (gg Kg), sondern Jahve selbst hatte sich verborgen (Di-Ki Du a). Daß Jahve als Toraspender (cf. v. 9 תורת יהוה) als מוֹרֶה bezeichnet ist (cf. Gen 12, 6 אלון מוֹרֶה), kann nicht wundernehmen (gg Bhl). Wie einst Jesaias Augen bei der Berufung Jahve erschauten (6, 5), so soll das Gottesvolk ihn [l מְאַשְּׁרֶךָ ?] in Zukunft schauen, wenn keine Schuld mehr dazwischen steht. Durch die Participalverbindung והיו ··ראות wird das Immerwähren des Schauens Gottes angedeutet. Das Schauen Gottes ist als höchste Seligkeit gedacht, weil Sünde und Tod überwunden ist. — v. 21. Zwei Fünfer. Man darf das schöne מַאֲחֹרֶיךָ nicht durch מְאַשְּׁרֶךָ „den Leiter“ ersetzen (gg Bacher in REJ 40, 248f. Feldm), da bei מאשרך דָּבָר die Cäsur verschliffen würde. Vielmehr schreitet Israels Hirt hinter der Herde (מאחריך) her und ruft sie auf den rechten Weg. Sie hören Gottes Stimme hinter sich als unfehlbare Leitung, wenn sie am Scheideweg stehen. Die Worte כִּי תאמינו וכי תשמאילו „wenn ihr rechts [l תֵּימִינוּ für תאמינו] oder links müßt“ sind wegen der pluralischen Anrede vielleicht noch dem Gotteswort einverleibt. Doch sinngemäß gehören sie dem Propheten: Wenn es den richtigen Weg zu wählen gilt, hört ihr jedesmal ein Gotteswort (דָּבָר cf. Hi 4, 12). Augen und Ohren sind dann nicht mehr stumpf (6, 9f.), sondern mit pneumatischen Sinnen begabt. — v. 22. Die Vernichtung der silbernen und goldenen Götzenbilder, deren es zu Hizkias Zeit (2 Reg 18, 2ff.) schwerlich viele in Jerusalem gab, deutet wieder auf einen Zusatz (cf. 17, 7f.), auch wenn man 2. pl. וטמאתם mit 𝔊𝔏𝔙 in 2. sg. וטמאת ändert. Der rituelle Ausdruck טָמֵא, in P (Gen 34, 5. 13 u. ö.) und bei Hesekiel (Ez 18, 6. 11. 15) häufig, ist hier sonderbarerweise auf die an sich schon unreinen Götzen bezogen, vielleicht im declarativen Sinne (Lev 13, 3. 8 Bhl). Die Ausdrücke צִפּוּי „Überzug“ von Metall (Ex 38, 17. 19. Num 17, 3f.) und אֶפֹדָה „Bekleidung“ (Ex 28, 8. 39, 5) sind nachexilisch; gemeint ist jedenfalls der Metallüberzug von Silber oder Gold, der auf den Holzkern aufgetragen wird; פֶּסֶל cf. פֶּסֶל „Schnitzbild“ (Ex 20, 4 cf. Jud 18, 14ff.) und מַסֵּכָה „Gußbild“ (Ex 34, 17. Jud 17, 3f. 18, 4ff.) sind das hölzerne oder steinerne sowie das metallene Idol. Beide werden mit Edelmetall überzogen; daß אֶפֹדָה das „Gewand“ ist (cf. Bhl), ist wegen צִפּוּי unsicher. In תּוֹרֵם bezieht sich das Suffix auf die Götzenbilder, die pulverisiert und zerstreut werden; דָּוָה, sonst von der Menstruierenden (Lev 15, 33. 20, 18), ist hier vom Unreinen überhaupt gebraucht (cf. Thr 1, 13. 5, 17). Für צֵא תֹּאמַר לוֹ hat 𝔊 *καὶ ὡς κόπρον ὥσεις αὐτά* = כִּצְאָה תְּדִחֵם. Der Götzendienst, jedenfalls privater Art (Ki Kg), kann sich auf das erste nachexilische Jahrhundert beziehen, von dem uns Tritojesaia ein lebendiges Bild gibt. Nach Ezra kann er im Judentum kaum mehr vorhanden gewesen sein, so daß unser Zusatz verhältnismäßig alt ist. — v. 23. Der erste Halbvers (v. 23[a]) enthält ein Fünferpaar, das sich an v. 21 gut anschließt, also zum Grundstock der Weissagung gehört. Metrisch störend ist nur את im ersten Fünfer. Wie bei Amos (9, 13ff.), Hosea (2, 21ff.) und Jeremia (31, 2ff.) der Gemeinschaft zwischen Gott und Volk der Segen

eines blühenden Landes entspricht, so hier bei Jesaia (cf. 4, 2 f.). Mit מטר זרעך ist der die Saat entwickelnde Regen, sowohl Frühregen wie Spätregen, gemeint. Der Relativsatz enthält logisch zwei Objekte: „Womit du den Acker besäst" (cf. 17, 10 𝔐). Der Saat gegenüber steht im zweiten Fünfer das reife Korn (לחם cf. 28, 28) als Ertrag des Landes (תְּבוּאַת הָאֲדָמָה), das saftig (דָּשֵׁן ψ 92, 15 cf. G-B[16] S. 170[b] a. *dasima* „fett s.", amoritisch *dušš̌anu* „Fett") und fett (שָׁמֵן) sein soll. Wahrscheinlich beginnt mit v. 23[aβ] ולחם ein selbständiger Satz (Hi Ew Du Di-Ki), dessen Subjekt als *Casus pendens* voraussteht. — Mit v. 23[b] beginnt wieder die Nachfüllung; das Metrum hört auf. Zum Ackerbau tritt die Viehzucht; מקנה ist *Singulare tantum*, gleichviel ob man מִקְנֶךָ (45 Mss) oder מִקְנֶיךָ schreibt. Die Weidefläche wird als כַּר נִרְחָב „weite Aue" bezeichnet (cf. 14, 30. ψ 65, 14). Gedacht ist hier an Kleinvieh, dem Rinder und Esel folgen (v. 24). — v. 24. Rinder und Esel (cf. 1, 3) bekommen im Unterschiede vom Kleinvieh Stallfütterung, die aufs sorgfältigste zubereitet ist. Beiderlei Haustiere dienen der Landwirtschaft (עֹבְדֵי הָאֲדָמָה), gehen also unterm Joch. Sie bekommen Mischfutter (בָּלִיל von בלל „mischen") aus Gerste, Wicken usw., mit Salzkräutern vermengt (חָמִיץ a. *ḥumûḍ*; Blau in ZDMG 27, 522 f.) als Leckerbissen für die Tiere. Doch deutet es Wetzstein als a. *bulăl* „reife Gerste" (Del); im Syrischen ist *b'lûl* gereinigtes oder frisches Korn (G-B[16] S. 100[b]); Köhler in ZAW 1922 S. 17 vermutet Sauerampferfutter. Im Relativsatz, wo זֹרֶה für זֵרֶה zu lesen ist (Ew Brd Di-Ki Feldm), wird das Futter noch als besonders gut gereinigt hingestellt. Neben der Wurfschaufel (רַחַת) bedeutet מִזְרֶה die „Wurfgabel" mit mehreren Zinken (Di-Ki). Das Worfeln (זרה) folgt dem Dreschen und erfordert leichten Wind (Dalman, Arbeit und Sitte I S. 550 ff.). — v. 25. Den Segen des Landes malt sich der Ergänzer mit Wassergräben (פלגים) aus, die vermutlich aus neu aufspringenden Quellen entstehen und zur Berieselung der Berge (כל־הר גבה) und Hügel (כל־גבעה נשאה cf. 2, 14) durch Terrassierung dienen sollen; die פלגים „Gräben" (ψ 1, 3. 46, 5. 119, 136) sind mit יִבְלֵי־מַיִם „Wasserleitungen" (44, 4. Sir 50, 8 cf. Jer 17, 8 יובל) sachlich identisch (cf. ψ 1, 3 : Jer 17, 8); doch könnte adjektivisch יִבְלֵי מים „wasserführend" zu lesen sein (Bhl). v. 25[b]: „Am Tag großen Mordens, wenn Türme fallen" als Zeitbestimmung für das friedliche Bild ist sehr befremdlich. Vermutlich ist v. 25[b] nicht nur ein Stoßseufzer (Kg), sondern eine Beischrift zu v. 27 ff., die versehentlich in das Idyll (v. 19—26) eindrang. — v. 26. Zu den irdischen treten astrale Veränderungen, wie sie späterem Geschmack entsprechen. Die Ausdrücke לְבָנָה „Mond" und חַמָּה „Sonne" sind selten und spät (24, 23. Ct 6, 10). Es scheint, daß der Schreiber das Sonnenlicht sich siebenmal stärker als das Mondlicht denkt, da die Lichtstärke der Sonne ihrerseits versiebenfacht werden soll. Zu שבעתים ist כְּאוֹר שִׁבְעַת יָמִים „wie das Licht von sieben Tagen" eine noch in 𝔊 fehlende Glosse, mit der freilich keine Vorstellung des siebenfachen Sonnenglanzes erreicht wird. Die abschließende Zeitbestimmung (v. 26[b]) setzt den jüngsten Tag mit der Wiederherstellung des zusammengebrochenen Volkes gleich. In den der Heilkunst entnommenen Bildern bedeutet שבר den Bruch der Glieder,

der durch Verbinden (חָבַשׁ) geheilt wird, das Hendiadyoin מַחַץ מַכָּתוֹ die geschlagenen Wunden, die Jahve als Arzt vernäht (ירפא).

c) Die Erlösungsnacht. c. 30, 27 ff.

27 *Schau, es kommt Jahves Name von ferne,* *zornentbrannt und ʿwuchtender Lastʾ*[a].
Seine Lippen sind grimmerfüllt, *seine Zunge wie fressend Feuer.*

28 *Und sein Odem gleicht flutendem Bach,* *der bis zum Halse steigt, [Nationen* T[c].
Zu schwingen Völker in Unheilsschwinge, *ʿseines Zügels Zaumʾ*[b] *am Kinn der*

30 *Und hören läßt Jahve seiner Stimme Macht* *und schauen das Sinken seines Arms*
In Zornglut und fressender Feuerflamme, *Platzregen und Hagelsteinen.*

31 *Vor Jahves Stimme Assur erschrickt,* *mit dem Stabe ʿgeschlagenʾ*[d],
32aαβ *Und ʿjeglicher Streichʾ*[e] *wird geschehen* *ʿvom Stock seiner Züchtigungʾ*[f] T[g].

* *
*

ʿ29 *Das Lied erklingt euch* *gleich der Festweihenacht* *ʿals Herzensfreudeʾ*[h],
Wie zur Flöte man wallt, *zu Jahves Berge zu kommen,* *zu Israels Felsʾ*[c]
32aγ *Mit Pauken und Cithern* *und ʿTänzenʾ*[i] *der Weihe,* *ʿin denen man tanztʾ*[i].

33 *Denn seit ʿgesternʾ*[k] *steht bereit ʿseineʾ*[l] *ʿgar tief und breitʾ*[n];
Brandstatt T[m]
Ihr Kreis ist Feuer ʿund Schwefelʾ[o] *und Holz in Menge.*
Jahves Odem gleich Schwefelbächen *wird brennen darin.*

a) l prb ″וְכָבֵד מ. — b) l וּרְסַן מַחְזֶה. — c) v. 29 trsp post v. 32aαβ. — d) l נֻכֶּה. — e) l מַעֲבָר. — f) l prb מִמַּטֵּה מוּסָרָה. — g) del אשר יניח יהוה עליו. — h) l שִׂמְחַת לֵבָב[ב]. — i) l וּבְמָחֹלוֹת. — j) l prb נָחֹלוּ בָם. — k) l מֵאֶתְמוֹל. — l) l תָּפְתֶּה. — m) del גם הוא למלך הוכן. — n) l prb חֻצְּמִיק הַרְחֵב. — o) ins וגפרית c 𝔊 א Γ.

Das mächtige Gedicht verkündet den Sturz Assurs (v. 1) durch Jahves Eingriff (v. 27) in himmlischer Theophanie, deren Züge wiederum dem Sinaigewitter (cf. 29, 6) entlehnt sind (v. 27 f. 30), aber auch der Passanacht (v. 29), die den Feinden das Verderben, Israel die Erlösung brachte. Die klassischen Linien Jesaias sind hier ins Barock aufgelöst, und man begreift den seit Guthe (Zukunftsbild S. 47) immer häufiger gewordenen Einspruch gegen die Echtheit (Smend Hackm Chey Ma Stä Bhl Gu Greßm Mow). Dennoch scheint mir Duhm vorsichtiger zu sein, der die Echtheit annimmt (cf. Löhr in ZAW 37, 76; Kg); denn Assur (v. 31 cf. 31, 8. 10, 24—27. 17, 12ff. u. ö.) deutet auf die assyrische Zeit, und an die Assyrerzeit des oberen 7. Jahrhunderts zu denken (Stärk Greßm), hilft nicht viel, da unter Manasse schwerlich Prophetenstimmen derartigen Inhalts öffentlich reden konnten, in Wirklichkeit auch nicht nachweisbar sind. Die Anspielung auf das Tophet, die Brandstätte für Baal im Hinnomtale (v. 33 cf. 2 Reg 23, 10. Jer 7, 31 f. 19, 6. 11 ff.), läßt sich seit Achaz' Zeit verstehen, der bereits seinen Sohn „durchs Feuer gehen" ließ (2 Reg 16, 1 f.). Das Passafest als große nächtliche Volksfeier auf dem Tempel-

berg (v. 29), während es sonst als häusliche Feier erscheint, entspricht dem Deuteronomium (Dt 16, 1ff.), dessen Grundstock jedenfalls in Hizkias Zeit gehört, der bereits mit der Zentralisierung des Kultus Ernst zu machen suchte (2 Reg 18, 2ff.). Sonst käme lediglich Josias Zeit in Betracht (2 Reg 23, 21), da nach Josias Tode die Zentralisierung des Passafestes nirgends wieder vorkommt. Bei der Wahl zwischen Hizkias und Josias Zeit darf aber die Entscheidung zugunsten der ersten, also Jesaias Spätzeit, fallen, mag auch volle Sicherheit nicht zu erreichen sein. — v. 27. Eigentümlich ist שֵׁם יהוה für Jahve selber (cf. 18, 7). Es zeigt sich die theologische Unterscheidung des Jahvenamens als der geschichtlichen Offenbarungsseite seines Wesens von seiner Urgestalt, die hoch im Himmel wohnt (cf. 18, 4 : v. 7). Besonders im Deuteronomium tritt Jahves Name in dieser Weise hervor, wo von Jahves Ursitz im Himmel (cf. Dt 4, 32ff.) der Wohnort seines Namens am erwählten Heiligtum scharf unterschieden wird (Dt 12, 5. 11. 21 u. ö.). Jahves Name wohnt ursprünglich auf dem Sinai (Ex 3, 14 E cf. Ex 19, 9ff. JE), wo er sich dem Mose (Ex 3, 14) und dem Volke (Ex 20, 2) offenbart. Aus dieser Ferne (מרחק cf. 8, 9. 10, 3. 17, 13) kommt er im Gewitter über das Land Kanaan (Dt 33, 2. Jud 5, 4. Hab 3). So sind auch hier die Züge der Theophanie einer Gewittererscheinung nachgebildet. Die beiden näheren Bestimmungen בֹּעֵר אַפּוֹ und כבד מַשָּׂאָה lassen auch syntaktischen Parallelismus erwarten, den wahrscheinlich nur die Punktation verdeckt. Ist בֹּעֵר אַפּוֹ ein Satz (cf. Fldm): „es brennt sein Zorn“, so ist כָּבֵד מַשָּׂאָה „es wuchtet seine Last“ zu lesen (*Ϭ βαρὺ τὸ λῆμμα αὐτοῦ* cf. Stä Greßm); andernfalls sind בער אפו „brennend in seinem Zorn“ und כָּבֵד מַשָּׂאָה „wuchtig in seiner Last“ verumständete Adjektiva. Mit Greßmann S. 111 נִשְׁמָתוֹ „sein Atem“ für מַשָּׂאָה zu lesen ist unnötig, wohl aber ist משאה nicht Femininum (= מַשָּׂאֵת), sondern Suffixbildung von מַשָּׂא, worunter besser die „Last“ der Gewitterwolke (cf. Jud 20, 38. 40) als die Erhebung (Du) zu verstehen ist. Der Groll der Lippen wird im Donner hörbar, während der züngelnde Blitz wie Gottes Flammenzunge erscheint, Bilder von fast wilder, fremdartiger Schönheit. — v. 28. Jahves „Odem“ (cf. ψ 104, 28f. רוח) erscheint im regenschweren Sturmwinde, der wie ein Regenbach herniederstürzt (כְּנַחַל שׁוֹטֵף), das Land wolkenbruchartig in einen See verwandelnd, der bis zum Halse reicht (cf. 8, 8 עד צואר יגיע). Das Ziel der Theophanie ist die Vernichtung der גּוֹיִם und עַמִּים, also der Assyrer mit ihren Hilfsvölkern (17, 12ff.). Das Bild vom „Schwingen“ ist hier nicht rituell gemeint wie bei der Erstlingsgarbe des Opfers (Lev 9, 21. 23, 11. 20), da das Parallelbild vom „Zaum“ keinen rituellen Sinn haben kann (gg Greßm), sondern vom Schütteln der Schwinge (בְּנָפֶת שָׁוְא) zu verstehen, wodurch der Inhalt nicht gesiebt, sondern durcheinandergeschüttelt wird zum Verderben (cf. Hi 7, 3 שוא Bhl), so daß die Völker zur gestaltlosen Masse werden. Das folgende Bild bezeichnet Jahve als „Zaum“ am Backen der Nationen, der in die Irre leitet (רסן מתעה). Schon Duhm (וְאֶסֶר מֶתֶג) dachte an מתג „Zügel“ für מתעה; Greßmann mit וְרֶסֶן מַתְגֵּה „und der Zaum seines Zügels ist am Backen der Nationen“ hat das Bild vielleicht richtig erklärt,

sofern etwa Assarhaddon in Zengirli dem Tirhaka und Abdimilkutti als Gefangenen Zaum und Zügel angelegt hat (Greßmann, AOTB² II Abb. 144). Ebenso legt Jahve seinen Zügel in Assurs Mund (37, 29 מַתְגִּי בְשִׂפְתֶיךָ). — v. 30. Daß v. 29 zwischen v. 28 und v. 30 stört, ist längst erkannt; aber nicht hinter v. 30 (Ma Stä), sondern hinter v. 32$^{a\alpha\beta}$ (Greßm) ist die richtige Stellung zu suchen. Dagegen schließen sich v. 28 und v. 30 aneinander; in der Erscheinung Jahves (v. 27 f.), dessen Name יהוה nach Ausschaltung von v. 29 entbehrlich und metrisch störend ist, ist das verheerende Gewitter (v. 30) vorbereitet, das mit gewaltigem Donnerschlag beginnt (הוֹד קוֹלוֹ cf. ψ 29), worauf der Prophet mit geöffneten Sinnen Jahves Arm niedersausen sieht. Wie v. 15 נחת, so ist נחת auch hier von √נוח abzuleiten, nicht von aramäischem √נחת „hinabfahren“. Die Gewaltsamkeit des Niederfahrens ist auch c. 28, 2. Am 5, 7 (הניח) enthalten. In וַעַף אַף וְלַהַב אֵשׁ אוֹכֵלָה ist das frühere Bild (v. 27^{b}) sprachlich leicht variiert; in v. 30^{b} ist in dem „Hendiadyoin“ (Kg) נֶפֶץ וְזֶרֶם „Regenschlag“ (‖ אבן ברד) das ו auch aus metrischen Gründen zu streichen; zu וָזֶרֶם und בָּרָד cf. 28, 2. — v. 31. Die nächste Strophe scheint v. 31. 32$^{a\alpha\beta}$ zu umfassen, obwohl Metrum und Text nicht ganz durchsichtig sind. Man hat eher ein Fünferpaar als ein Sechserpaar anzunehmen. Jahves Donner jagt Assur panischen Schrecken ein (יֵחַת אַשּׁוּר); in v. 31^{b} muß Assur Subjekt sein, doch schwerlich des Activums יַכֶּה, so daß Assur noch einmal als der Stockschläger bezeichnet würde (cf. 10, 24^{a}), sondern des Passivums יֻכֶּה (Ki), so daß Assur von Jahves Zornesstab geschlagen wird. Duhms Athetierung von בשבט יכה (Greßm) ist erwägenswert, aber doch metrisch bedenklich. — v. 32$^{a\alpha\beta}$. Nach der masoretischen Punktation hieße es: „Und jeder Streich des Stabes der Begründung [?], den Jahve auf ihn fallen läßt, wird unter Pauken und Cithern erfolgen“, was doch kaum vorstellbar ist. Vielmehr muß, nach Abtrennung von בְּתֻפִּים וְכִנֹּרוֹת, v. 32$^{a\alpha\beta}$ sowohl Subjekt wie Prädicat enthalten, so daß entweder מֻעֲבָר מַטֵּה Subjekt und מוסדה Prädicat oder aus metrischen Gründen מעבר^{sic} Subjekt und מַטֵּה מוסדה Prädicat sein wird. Da ein Streich (מעבר) kein Stab ist, wird aber zu lesen sein: „Jeder Streich erfolgt durch den Stab [מַטֵּה מ״]“, während ⅁ umgekehrt sagt: „bei allen Streichen wirkt der Stab“. Nun ist aber מוֹסָדָה als „Begründung“ (cf. 28, 16) oder „Anordnung“ nicht haltbar, weshalb man מוּסָרָה cf. ⅁ *ḥuṭrâ d'šu'bâṯâ* vorgeschlagen hat (Cler Lw Kn), aber besser מוּסָרָה „seine Züchtigung“ liest (Du Ma Ki Bhl Greßm). Der Relativsatz, wo 𝔊 ἐφ' ᾗ αὐτὸς ἐπεποίθει = אֲשֶׁר יִבְטַח עָלָיו liest, ist mit Du Gr Bhl zu entfernen. Mit jedem Streich wird Assur gezüchtigt. — v. 29. Nunmehr ist v. 29 einzuschieben, woran v. 32$^{a\gamma b}$ anschließt. Wahrscheinlich liegt in der entstehenden Strophe ein Tristichon vor, dessen erste Zeile in v. 29$^{ab\alpha}$, die zweite in v. 29$^{b\beta\gamma\delta}$, die dritte in v. 32$^{a\gamma b}$ enthalten ist. Das Lied (הַשִּׁיר), das den angeredeten Erlösten Israels erklingt, kann nicht im Donner Jahves gesucht werden, sondern muß das obligate Festlied der Erlösungsnacht sein, weshalb es mit dem Gesang der Passanacht (כליל התקדש חג) verglichen wird. Das genannte Fest (חג) ist das Fest κατ' ἐξοχήν, also nicht Laubhütten, wo

die alte Liturgie keine nächtliche Feier kennt, sondern lediglich das Passafest (Ex 23, 18: 34, 25). Da הִתְקַדֵּשׁ an allen vorkommenden Stellen intransitiv ist (cf. Ex 19, 22. Num 11, 18. Jos 3, 5. 7, 13 u. ö.), so ist חַג als logisches Subjekt anzusehen: „in der Nacht, wo das Fest feiert". Zu v. 29^{a} gehört metrisch und sachlich וְיִשְׂמַח לֵבָב, sei es nun als nähere Bestimmung neben כְּלֵיל הִתְקַדֵּשׁ־חָג „und unter Herzensfreude" oder nach Tilgung von וְ als Prädicat zu יהיה. Einzigartig ist die Schilderung der Passanacht durch den Festzug auf Jahves Berg zum Felsen Israels. Jahve selbst ist צוּר יִשְׂרָאֵל seit Davids Zeit genannt (2 Sam 23, 3), wenn auch die Deutung auf den heiligen Felsen (cf. Gen 49, 24) nicht ganz unmöglich wäre. Der „Fels" ist Bild höchsten Alters und höchster Festigkeit, worin Jahve als Gott Israels sich bewährt. Die Betonung von יִשְׂרָאֵל deutet auch hier auf den Nationalgott hin. Wir finden hier also die Passanacht nicht in den Häusern, sondern auf dem Tempelplatz unter freiem Himmel unter Liederklang und Flötenspiel (בְּחָלִיל) gefeiert, wozu noch Kastagnetten (תֻּפִּים) und Cithern (כְּנוֹרוֹת) kommen (v. 32$^{a\gamma}$), wobei man an Mirjams Lied nach der Passanacht erinnern kann, das unter Kastagnettenbegleitung von den Frauen Israels angestimmt wurde (Ex 15, 20 f. E). Schon unter Hizkia also wird die Passafeier als öffentliche Volksfeier auf Grund der deuteronomischen Forderung (Dt 16, 1 ff.) begangen sein. Dieselbe Öffentlichkeit ist bei Josias Passafeier anzunehmen (2 Reg 23, 21), die damals freilich als Erneuerung aus den Richtertagen galt (cf. Zahn-Festgabe 1928 S. 34). Das historische Fest *κατ' ἐξοχήν*, zugleich das älteste hebräische überhaupt, ist das Passa; denn es ist das Erlösungsfest nach dem ägyptischen Auszug. Gerade das Deuteronomium hat diesen historischen Zug betont (Dt 16), der sich auch im Judentum durchgesetzt hat. Jesaias eigene Stellung zum althebräischen Kultus ist positiv; nur legt er nicht auf die Opfer Wert (cf. 1, 10 ff.), sondern auf das historische Fest als Gemeinschaftsaktus des Volkes. Das Passafest als Erlösungsfest zu Anfang der Geschichte Israels, „als Jahve Israel aus Ägypten führte" (Am 2, 10. 3, 1. Hos 12, 10. 13, 4) erscheint ihm als Vorspiel der eschatologischen Erlösungsfeier, wenn Assur in nächtlicher Katastrophe von Jahve vernichtet wird (9, 3. 17, 12 ff. 29, 6 f.). Deuterojesaia ist ihm darin gefolgt (cf. 52, 12 חפזון: Ex 12, 11. Dt 16, 3). — v. 32$^{a\gamma b}$. Deutlich setzt sich hier die Beschreibung der Passanacht (v. 29) fort; denn daß Jahves Zuchtrute auf Assur unter Pauken und Citherklang niedersaust (v. 32$^{a\alpha\beta}$), ist eine gar zu groteske Vorstellung. Neben den Pauken und Cithern ist freilich v. 32^{b} 𝔐 dunkel: „und mit Kämpfen des Schwingens bekämpft er sie". Doch ist ובמלחמות ת״ nicht mit 𝔊 zu streichen, sondern in וּבִמְהֻלּוֹת תנופה „und unter Tänzen der Weihe" zu ändern (Greßm). Die תנופה ist das rituelle Schwingen der Erstlingsopfergabe, sei es der blutigen (Lev 9, 21) oder der Erntegarbe (Lev 23, 9 ff. 11. 20) vor Jahve, beides schon im vorexilischen Grundstock der Priesterschrift (s. NHS S. 313), also in altjudäischem Ritual erwähnt. Aus Lev 23, 15 geht hervor, daß der עמר התנופה gerade am Passafest, genauer am Fest der süßen Brote, sieben Wochen vor Pfingsten, dargebracht wird, weshalb die

Reigentänze der תנופה sich zum Passafeste wohl schicken. Für נלחם בה, das durch מלחמות statt מחלות hervorgerufen ist, empfiehlt sich nicht Streichung (Greßm), sondern נָחֲלוּ בָם „in denen man sich dreht", nämlich in den Tänzen [l בָם c Q Mss 𝔗 𝔙 für בה]; das Niphʿal נָחֲלוּ für חָלוּ (cf. Jud 21, 21). — v. 33. Wiederum Tristichen, diesmal Fünfer. Zur Passanacht paßt auch das grause Bild eines Menschenopfers, das nun auf Assur bezogen wird; denn der Ursinn des Passafestes ist der Ersatz des menschlichen Erstgeburtsopfers (NHS S. 342ff.) durch ein Tieropfer (cf. Ex 12, 1ff. 22, 28. 34, 20), während die ägyptische Erstgeburt, die durch das Passaopfer nicht geschützt ist, sterben muß. „Denn seit ehedem [l מאתמול] ist gerüstet das Tophet." Das תֹּפֶת erklärt Robertson Smith, Religion der Semiten [ed. Stübe] S. 287 A. 651 richtig als bb. אַשְׁפַּת am. *t'phât* [Nbf. zu am. *t'phâjâ*] a. *utfija* „Herd" „Untersatz für Kessel u. dgl."; die ursprüngliche Aussprache *t'phât* cf. 𝔊 *ταφεθ* ist nach Analogie von בֹּשֶׁת umgelautet (R. Smith, Wellhausen, Reste² S. 259). Für תפתה ist תָּפְתֵּהוּ „sein Herd" zu lesen (Stade Greßm), bezogen auf Assur (v. 31); bekanntlich war das Tophet technischer Ausdruck für den Brandherd im Hinnomtale, südlich von Jerusalem (2 Reg 23, 10. Jer 7, 31f. 19, 6. 11f.), auf dem man die Kinder „durchs Feuer gehen" ließ, also nicht eigentlich verbrannte, sondern wie bei einem Ordal durchs Feuer schwenkte (cf. Lev 9, 21 תנופה). Daraus erklärt sich die Glosse גם הוא למלך הוכן „auch das ist für den König bereitet" (cf. Du Bhl Greßm), die unter מלך jedenfalls den kanaanäischen Moloch versteht, dem das Menschenopfer galt. In v. 33$^{a\beta}$ ist besser הֶעְמִיק הֲרְחַב (Du Greßm) zu lesen. Um das Assyrerheer aufnehmen zu können, hat man die Opferstätte tief und breit ausgegraben, also vermutlich die Erde ausgehöhlt. In v. 33$^{b\alpha}$ ist die מְדֻרָה (Ez 24, 9) jedenfalls die runde Vertiefung der Opferstätte, in die das Holz gelegt wird (Bhl). Da v. 33$^{b\alpha}$ für einen Fünfer zu kurz ist, mag mit 𝔊 א Γ + *καὶ θεῖον* im וגפרית hinter אש eingefügt werden (Ez 38, 22. ψ 11, 6. cf. Gen 19, 24), das vielleicht versehentlich nach v. 33$^{b\beta}$ verschoben ist. Feuer, Schwefel und Holz ergeben zusammen einen Brand lichterloh, sobald Jahves Odem (נשמה cf. Gen 2, 7) wie ein [Schwefel]bach hineinfährt und das Ganze verbrennt, so daß alles zu Asche wird (cf. 1, 31). Der düstere Flammenschein dieser Erlösungsnacht wird das Signal zur Freiheit.

d) Ägypten und Assur. c. 31.

α) *Ägypten.* c. 31, 1—3.

[1] *Weh, 'wie sie fahren' [a] nach Ägypten um Hilfe*
Und vertrauen auf Wagen soviel
und sich auf Rosse verlassen
und auf Reiter, daß sie so zahlreich.

Und nicht sahn sie auf Israels Heiligen,
[2] *Wiewohl er weise 'und Wissen lehrt' [b]*
und Jahve suchten sie nicht,
und nicht verbarg seine Worte.

Er tritt entgegen dem Haus der Bösen
[3] *Und Ägypten ist Mensch und nicht Gott,*
und der Hilfe der Übeltäter;
und seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist.

Und Jahve reckt aus seine Hand, *da strauchelt der Helfer,*
Und wem geholfen ward, fällt, *und zusamt sie alle vergehen.*

a) l prb יורדים (cf. 30, 1) mt c. — b) l prb וַיָּבֵן דַּעַת (cf. 28, 9) pr ויבא רע.

Dieses letzte Kapitel in der Reihe der Weherufe (28, 1. 29, 1. 15. 30, 1) nimmt das Thema des vorletzten (c. 30) in gedrängter Gestalt wieder auf; denn sowohl die Klage über das ägyptische Bündnis (v. 1—3 cf. 30, 1—5) als die Hoffnung auf Israels Umkehr (v. 6 cf. 30, 19 ff.*) als die Verkündigung von Assurs Sturz (v. 8 f. cf. 30, 27 ff.) wiederholen sich. Ohne Zweifel gehören beide Kapitel der gleichen Zeit an, nämlich der Sanheribzeit, als nach dem assyrischen Thronwechsel das Bündnis Judäas mit Ägypten gegen Assur endgiltig wurde, auf das der Sanheribfeldzug i. J. 701 v. Chr. antwortete. Dies Bündnis, das wir in c. 28, 14 ff. sich vorbereiten sahen, ist jetzt offenkundig, so daß Jesaia die Katastrophe in Bälde erwartet. Freilich bietet auch c. 31, wenn nicht auf den ersten Blick, so doch bei genauerer Untersuchung, ziemliche Schwierigkeiten, die noch nicht eindeutig geklärt sind. Doch liegen sie nicht im Ägypterspruch (v. 1—3), sondern im Assyrerspruch (v. 4—9), müssen also dort besprochen werden. In v. 1—3 ist Text und Sinn klar; auf drei Doppeldreierpaare folgt in v. 3^b ein Fünferpaar. — v. 1. Nach dem Weheruf ist vor יורדים der Artikel metrisch störend, also zu entfernen. Sehr stark werden als ägyptische Hilfstruppen Pferde, Streitwagen und Reiter (פרשים cf. 22, 7) betont, so daß es scheint, als habe Ägypten nur diese Waffen zugesagt, während Judäa mit seinen Nachbarn die Fußtruppen zu stellen hatte. In der Schlacht von Elteqê i. J. 701 standen Sanherib „die Bogenschützen, Streitwagen (*narkabâti* = מרכבות) und Pferde (*sîsê*) des Königs von Meluchha", gegenüber (Taylor-Prisma Col II Z. 74), also wiederum berittene Truppen; denn auch die Bogenschützen standen auf den Wagen. Wir stehen hier kurz vor diesem Ereignis. Die Wechselbegriffe רב und עצום sind häufig (Ex 1, 9. Num 32, 1. Dt 9, 14. 26, 5. Mi 4, 3. Zak 8, 22); zu כי רב || כי עצמו cf. Gen 49, 15 כי טוב || כי נעמה. Der Gegensatz zwischen dem Vertrauen (בטח) auf Heeresmacht und dem Schauen auf Jahve ist derselbe wie c. 22, 8—11. 30, 15 ff. Während der prophetische Seherblick Jahves Werk sich vorbereiten sieht (cf. 22, 11) und seinen Willen erforscht (דרש), blicken sie auf das Irdische und Profane, weil ihnen der Glaube fehlt (30, 15). — v. 2. Strophisch und logisch gehört v. 2^a noch zu v. $1^{b\beta}$, während v. 2^b den Gerichtsgedanken einführt. Obwohl Jahve weise ist (וגם = *etsı*), wollen sie nichts von ihm wissen. Die חָכְמָה enthält besonders in der späteren Weisheitsliteratur den Begriff des göttlichen Weltplanes (Prov 8, 22 ff. Sir 24. Lc 11, 49. 1 Cor 1, 18 ff.), der sich hier vorbereitet; nie vorher wird Jahve חָכָם genannt. Da sich nun hinter חכם der Satz ויבא רע 𝔊 *ἤγεν ἐπ' αὐτοὺς κακά* „und brachte Unheil" nicht recht schicken will, zumal das Unheil erst noch bevorsteht, während der Parallelismus חָכְמָה || בִּינָה (11, 2) und חָכָם || נָבוֹן (5, 21. 29, 14) nicht nur bei Jesaia sehr häufig ist, so lese ich וַיָּבֵן דַּעַת für ויבא רע. Das kann heißen: „Er ist voll

Verstandes im Wissen“ (‖ חכם), aber auch: „Er hat Wissen kundgetan“ (cf. 28, 9 יורה דֵעָה ‖ יבין שמועה), nämlich in der prophetischen Erkenntnis, die freilich von den Politikern abgelehnt wird. Das Zweite entspricht jesaianischem Sprachgebrauch (28, 9) und der Fortsetzung (לא הסתיר). Jahve hat seine Worte nicht verborgen (cf. Dt 30, 11 ff. Jes 45, 19); der Prophet hat sie von Anfang an mit durchdringender Klarheit verkündet. Doch sie stehen ihnen stumpf gegenüber, ohne zu sehen und zu hören (6, 9 f.). So erhebt sich Jahve gegen das „Haus der Bösewichter“ (cf. 1, 4 מרעים), worunter Israel zu verstehen ist. Das Hesekiel בית סָרִי nennt (Ez 2, 5. 3, 9. 26 f. u. ö.). Der Parallelbegriff zu מְרֵעִים ist פֹּעֲלֵי אָוֶן (Hos 6, 8, cf. Jes 29, 20 שֹׁקְדֵי אָוֶן) „Übeltäter“, ein häufiger Ausdruck in den Psalmen (5, 6. 6, 9. 14, 4. 28, 3. 36, 13. 53, 5. 64, 3. 92, 8. 10. 94, 4. 16. 101, 8. 141, 4. 9 cf. Prov 10, 29. 21, 15. 30, 20. Hi 31, 3. 34, 8. 22), der von Mowinckel, Psalmenstudien I, auf Zauberer gedeutet wird, was sich doch nicht erweisen läßt, auch wenn Jesaias Gegner mit schwarzer Kunst nicht unvertraut sind (28, 15. 18) und ein Zusammenhang von אָוֶן „Unheilsmacht“ mit אוֹן „Macht“ bestehen mag. Die „Hilfe“ (עֶזְרָה) der Übeltäter ist natürlich Ägypten, das im Bunde mit Judäa steht. — v. 3. Der erste Halbvers (v. 3[a]) begründet das harte Urteil über die „Bösewichter“ und „Übeltäter“, deren Unrecht eben darin besteht, daß sie sich nicht auf Gott, sondern auf Menschen verlassen; denn nach Jesaia besteht die Grundsünde im Unglauben (7, 9. 30, 15). Von großartigem Tiefblick ist die Proportion: Gott (אל) zu Mensch (אדם) verhält sich wie Geist (רוח) zu Fleisch (בשר). Beide Gegensätze sind konträr; der erste drückt das Verhältnis nach seiner persönlichen, der zweite nach seiner natürlichen Seite aus. Der erste wird durch den zweiten dergestalt bestimmt, daß Geist und Fleisch die entgegengesetzten Prinzipien der lebendigen Schöpfung sind (Gen 6, 3), der Geist (רוח) das ungeschaffene und unvergängliche (Gen 1, 2), das Fleisch (בשר) das geschaffene und vergängliche (cf. KG[2. 3] S. 442). Der Satz, daß Gott Geist ist (Joh 4, 24), findet sich zwar auch an unserer Stelle nicht ausgedrückt, da nicht die Begriffe, sondern ihre Verhältnisse eine Gleichung bilden. Doch wird der Geistesbegriff in Wirklichkeit von Jesaia jenseits der Schöpfungsordnung gestellt, da er in die göttliche Natur eingeschlossen wird. Der ganzen Tragweite des Gedankens, der hier fast wie zufällig und gelegentlich hervorspringt, wird Jesaia sich in jenem Moment kaum bewußt gewesen sein; es gehört zum Wesen des Genius, daß seine Erkenntnisse sein Bewußtsein übersteigen. Weil sich Israel aber nicht auf Gott und Geist, sondern auf Mensch und Fleisch verläßt, so geht es (עזר) wie seine Hilfskraft (עוֹזֵר), nämlich Ägypten, durch Jahve zugrunde als die Macht, die ihre Hilfe auf die ägyptische Ohnmacht aufbaut. Das Bild der zum Schlag ausgereckten Hand Jahves ist uns aus Jesaias Frühzeit bekannt (9, 11. 16. 20. 10, 4). Die drei letzten Worte des Verses sind kein Zusatz (gg Du Bhl), sondern für das Versmaß des Fünfers unentbehrlich; die Cäsur liegt zwischen וְיַחְדָּו und כֻּלָּם.

β) *Assur.* c. 31, 4 ff.

4 *Ja, also sprach Jahve zu mir:*

Wie der Löwe knurrt und der Leu überm Raub, obwohl man gegen ihn rief
Der Hirten Menge; ihr Geschrei ihn nicht schreckt, noch gibt er Raum ihrem Lärm:
So fährt Jahve der Heere herab zum Kampf wider Zions Berg samt Hügel T[a].

6 *'Und wenn'* [b] *Israels Söhne 'kehren'* [c] *zu dem, von dem sie so tief gefallen,*
5 *Wie flatternde Vögel . . . . . : [flüchtend'* [f]*'* [a].
So schirmt er T[d] *Jerusalem schützend 'und rettend'* [e]*, schonenden Gangs 'und*

7 *Denn jenes Tags wird verachten der Mensch seine silbernen Götzen und seine goldenen Götzen, die euch eure Hände gemacht haben* T[g].

8a *Und Assur fällt durch Nichtmannes Schwert, eines Nichtmenschen Schwert soll ihn fressen —*

8b *Und er flieht hinweg vorm Schwerte, und seine Jünglinge müssen fronen,*
9a *Und sein Fels fährt dahin vor Schreck, und seine Feldherrn vergehn 'auf der Flucht'* [h].

9b *Spricht Jahve, dem brennt auf Zion ein Feuer, in Jerusalem schier ein Ofen.*

a) v. 5 trsp post v. 6. — b) ins וכאשר ante v. 6. — c) l וְשָׁבוּ. — d) del יהוה צבאות mt c. — e) l וְהַצִּיל. — f) l וְהַמְלִיט. — g) del חטא c 𝔊. — h) l prb מְמָנוֹס pr מנס.

Metrisch und sachlich sind die Schwierigkeiten dieses Abschnittes nicht gering, so daß bis jetzt kein einhelliges Urteil erzielt worden ist. Der feste Block, auf dem aufgebaut werden muß, ist v. 4, und manche Ausleger halten nur diesen Vers (Mow 116) oder gar nur seine erste Hälfte (v. 4a) für echt (Chey Hackm Brü Ma Bhl). Dies Verständnis ruht auf der Auffassung, als sei v. 4 eine Bedrohung Jerusalems und als seien die Verheißungen (v. 5. 8 f.) sekundär. Vorsichtiger sind Duhm, der v. 4 f. 8a. [9b] als jesaianisch betrachtet, und Greßmann, Messias S. 99, der außerdem v. 5a vor v. 4b stellt. Daß Duhm auf richtigem Wege ist, wird auch durch das Metrum bestätigt, das in v. 4 f. [6.] 8a. 9b den Siebener erkennen läßt, wenn auch nicht unversehrt. — v. 4. Die Überschrift (v. 4aα) muß außerhalb des Metrums gestellt werden (Du Bhl). Obwohl sie echt sein kann (Bhl gg Du), muß darin keine Begründung von v. 1—3 enthalten sein. Vielmehr ist כִּי Versicherungspartikel wie so oft bei Jesaia (2, 12. 3, 1 u. ö.). Der folgende Vergleich wird durch כאשר und כן (v. 4b) angedeutet. Die Gleichung zeigt im Vordersatz zwei Siebener (v. 4aβγ), im Nachsatz (v. 4b) einen solchen. Daraus ergibt sich der Strophenbau, nämlich ein Tristichon zu drei Siebenern. Der erste Siebener schließt mit אשר יקרא עליו, das zweifüßig zu lesen ist [= *šejjiqārē 'alâw* cf. Bergsträßer in ZAW 29, 40 ff.], der zweite mit לא יענה, der dritte mit ועל גבעתה. Schon Lowth hat auf das ähnliche Bild bei Homer Il. 12, 299 ff. 18, 161 f. hingewiesen; aber auch Amos (3, 8. 12) und Hosea (5, 14. 13, 8) lieben es. Der Vergleichspunkt ist die leidenschaftliche Kraft des Löwen, der seine Beute als ἁρπαγμὸν ἡγεῖται, dem sie widerstandslos preisgegeben ist, so daß das Erschauern vor dem schlechthin Gewaltigen . . . der göttlichen Majestät" in dem

Bilde ausgedrückt ist (cf. Hempel in ZAW 42, 97ff.). Es scheint, daß beim Einbruch eines Löwen, wie solche damals besonders im Jordandickicht noch hausten (Jer 12, 5. 49, 19), die Gesamtheit der in Hörweite befindlichen Hirten (מְלֹא רֹעִים) unter lautem Geschrei zusammenkam, um ihn zu vertreiben, ohne daß ihr Geschrei (קוֹלָם) und ihre Menge (הֲמוֹנָם cf. 17, 12ff.) auf ihn Eindruck machte. Neben √חתת „erschrecken" ist √ענה „schüchtern sein", „klein beigeben". Der letzte Siebener (v. 4^b) ist untadelig; Duhms Streichung von צבאות לצבא und ועל גבעתה ist ungerechtfertigt. Das Wortspiel zwischen יהוה צבאות und לצבא (29, 7. 8) besagt, daß es im Begriff des israelitischen Nationalgottes liegt, Kriegsgott zu sein. Sein Kriegszug ist gegen seine eigene Stadt gerichtet (cf. 29, 1ff.), so daß der Ausspruch allerdings eine Drohung enthält. Eigentümlich ist, daß der Zionsberg (הר ציון) vom Zionshügel (גבעתה) unterschieden wird. Gern denkt man dabei an c. 10, 32 הר ציון || גבעת ירושלם (Bhl), so daß Ost- und Westhügel gemeint wären. Doch ציון, worauf sowohl הר wie גבעה bezogen ist, bedeutet zu Jesaias Zeit nie den Westhügel, sondern nur die östliche Stadt, sei es des Tempels (8, 18), sei es der Davidsburg (1, 9. 21ff.). Da nun der salomonische Tempelberg höher ist als die alte Davidsstadt, auf beide aber der Zionsname zu Jesaias Zeit angewandt wird, so wird mit הר ציון der Tempelberg, mit גבעתה der Stadthügel gemeint sein. Tempel und Burg sind die Mittelpunkte der Hauptstadt, die Weststadt brauchte nicht besonders hervorgehoben zu werden. — v. 5. Viel schwieriger als v. 4 ist v. 5 zu deuten, weshalb hier die Meinungsverschiedenheiten groß sind. Zunächst liegt hier nicht mehr das Bild des Löwen vor, sondern das des Vogels (v. $5^{a\alpha}$). Da Jahve hier als Beschützer Jerusalems gedacht ist (יָגֵן י" צ"), so fragt es sich, ob er selbst (Di Greßm) oder seine Schützlinge (Hi) mit flatternden Vögeln verglichen sind. Die erste Auffassung ist die gewöhnliche, wobei Greßmann v. $5^{a\alpha}$ vor v. 4^b, v. 4^a aber vor v. $5^{a\beta b}$ stellt, womit er alles verwirrt. In Wirklichkeit wäre zwar der Adler, der „sein Gefieder über seine Jungen streckt", ein wirksames Bild für Jahve, aber doch nimmermehr die vielen Vögel (צִפֳּרִים עָפוֹת), erstens weil צפור stets der kleine hilflose Vogel ist, denn Ez 39, 4 ist "צפור כל כנף וח" הש Glosse; zweitens wegen des Plurals, der sich in der Anwendung auf Jahve nicht schickt. Aber auch ein Bild der fliehenden Feinde können die Vöglein nicht sein (gg Gu Schm). Also muß sich כְּצִפֳּרִים עָפוֹת vielmehr auf Jahves Schützlinge beziehen, denen er Schutz gewährt. Freilich muß dann v. $5^{a\alpha}$ das Bruchstück eines verlorenen Verses sein, in dem die Jerusalemer mit flatternden Vögeln verglichen worden sind, etwa wie die flüchtigen Moabiter mit flatternden Vögeln eines verlassenen Nestes verglichen wurden (16, 2 cf. Hos 11, 11. ψ 11, 1). Nun läßt der Aufbau von v. 4 als eines Tristichons aus drei Siebenern vermuten, daß auch v. 5 analog aufgebaut war, da die Schlußglieder in v. 4^b (כן ירד) und in v. $5^{a\beta b}$ (כן יגן) analoge Siebener aufweisen. Vor v. $5^{a\beta b}$ scheinen demnach zwei Siebener gestanden zu haben, die wie v. $4^{a\beta}$ mit כאשר begannen und den ersten Teil einer zweiten Gleichung neben v. 4 enthielten. Ich vermute nun, daß der erste dieser zwei Siebener in v. 6 enthalten ist, der

zweite aber bis auf den Rest (v. $5^{a\alpha}$ כצפרים עפות) verloren ging. Was jetzt dasteht, besagt, daß Jahve die Israeliten, die mit flatternden Vögeln verglichen sind, in seinen Schutz nehmen wird. Im Nachsatz (v. $5^{a\beta b}$ "כן יגן וג) kann der Siebener durch Weglassung des selbstverständlichen Subjektes יהוה צבאות hergestellt werden; in 𝔊* fehlt mindestens צבאות. Jahve schützt Jerusalem wie eine Henne ihre Küchlein. In יָגֵן liegt schwerlich *Hiph'il*, sondern *Qal* vor (Barth in ZDMG 43, 178: Bhl); die folgenden Infinitive גָּנוֹן und פָּסוֹחַ, neben denen sich וְהַצֵּיל und וְהַמְלִיט infinitivisch zu lesen empfiehlt, beschreiben die Art des Schutzes. Er kann mit גנון als Hag (גַּן) oder als Schild (מָגֵן) gedacht werden, hier wegen der Beziehung auf Jerusalem im ersten Sinne (cf. 37, 35. 2 Reg 19, 34), so daß Jahve einen Zaun um Jerusalem legt. In פָּסוֹחַ ist eine Anspielung auf das Passafest vorhanden (פֶּסַח) und zwar nach elohistischer (Ex 12, 21—23), nicht nach jahvistischer (Ex 12, 11 חפזון) Etymologie (NHS S. 76 f.). Während die feindliche Erstgeburt getötet wird, geht Jahve an Jerusalem schonend vorüber. Auch hier scheint an eine nächtliche Errettung gedacht zu sein (cf. 9, 3. 17, 12 ff. 29, 7), wie denn auch 30, 29 auf die Passanacht als Erlösungsnacht angespielt ist. — v. 6. Dieser Vers enthält unvermittelt eine Aufforderung an die Israeliten zur Umkehr (cf. 30, 15 שובה) zu dem, von dem sie so tief gefallen sind (העמיקו סרה cf. 1, 5 תוסיפו סרה). Doch fällt auf, daß die Angeredeten dieselben sind, die im Relativsatz als dritte Person (הֶעְמִיקוּ) erscheinen, weshalb man יָשׁוּבוּ für שובו zu lesen haben wird (Du Bhl). Doch die Umkehr nach tiefem Fall erwartet man eher vor als nach der Verheißung des göttlichen Schutzes (v. 5). Und so vermute ich, daß v. 6 ursprünglich vor v. 5 als erster Siebener der zweiten Strophe (v. 6. 5) hinter v. 4 gestanden hat. Zum Siebener läßt sich v. 6 durch vorgesetztes וכאשר ergänzen. Wie in der ersten Strophe (v. 4) ein כאשר dem [ירד] כן vorangeht. Je nachdem (כאשר) die Israeliten nach tiefem Abfall umkehren (כאשר ישובו) wird Jahve Jerusalem beschützen (v. $5^{a\beta}$ יגן יהוה). Zwischen diesen zwei Siebenern ist ein weiterer nur restweise (v. $5^{a\alpha}$ כצפרים עפות) erhalten. Das erste Tristichon (v. $4^{a\beta\gamma\delta b}$) enthält so eine Drohung, das zweite (v. 6. 5) unter Voraussetzung der Umkehr (כַּאֲשֶׁר יָשׁוּבוּ) eine Verheißung für Jerusalem. Der Gedanke, daß das Gericht zur Rettung führt, ist jesaianisch (1, 21—26. 29, 1—7), so daß die volle Ausschaltung von v. 6 (Du Ma Greßm) unbegründet ist. — v. 7. Dagegen ist der prosaische siebente Vers ein Zusatz (Du Ma Bhl Greßm), wie c. 17, 7 f. 30, 22, wo gleichfalls von der Vernichtung der goldenen und silbernen Götzen die Rede ist. In v. 7^{b} fällt zudem die zweite Person (לכם und ידיכם) statt der erwarteten dritten auf; das schließende חַטָּא „als Sünde" fehlt in 𝔊 mit Recht. — v. 8. Hier beginnt eine neue Strophe (v. 8 f.), die in v. 8^{a}. 9^{b} zwei zusammengehörige Siebener zeigt, die auf Jesaia zurückzuführen sind (Du[1]). Wie in der Passanacht Ägyptens wird Assur im Gegensatz zu Israel untergehen. Wie dort der Würgengel (משחית), so ist hier Jahve selbst als die überirdische Macht, als לא־איש und לא־אדם (cf. 10, 15. 31, 3) gedacht, dessen Schwert das Assyrerheer fällt (cf. 9, 3. 14, 24 ff. 17, 12 ff.). Das Doppeldreierpaar (v. 8^{b}.

9a) ist dagegen von Duhm richtig als Einsatz erkannt, da Assur, nachdem es vom Schwert Gottes gefällt ist, vor dem Schwert nicht mehr fliehen kann. Es könnte sein, daß dieser Einsatz, der an sich nichts Unjesaianisches enthält, vom Propheten stammt, aber an anderer Stelle gestanden hat. Die Lesung ונם לא מפני חרב „er flieht nicht vor dem Schwerte“ (𝔊𝔖) kommt gegen 𝔐 nicht auf; schon aus syntaktischen Gründen, wonach מפני לא־חרב zu erwarten wäre. Daß Assur mit seiner jungen Mannschaft (בחריו cf. 9, 16) fronpflichtig wird (היה למס cf. Gen 49, 15. Jos 16, 10. Dt 20, 11. Jud 1, 30. 33. 35), setzt eine sonst nicht vorbedachte Eroberung des assyrischen Gebietes voraus, weshalb לְמָסֹס „zerfließend“ (𝔗 Saad Qi Brd) wenigstens erwägenswert ist. — v. 9. In v. 9a macht סלעו „sein Fels“ Schwierigkeiten. Ges Ew Du1 verstehen: Er läuft vor Entsetzen (מִמָּגוֹר) am rettenden Fels vorbei, was doch sehr gezwungen ist; Saad Hi Del Di Ma besser: „Sein Fels vergeht vor Entsetzen“, wobei סלע am ehesten als der Assyrerkönig zu verstehen ist (Kg). Ein tieferer Eingriff in den Text וְסָעֲרוּ מָמָגוֹר גבוריו (Du3. 4) ist nicht ratsam. Ist mit סלעו der Assyrerkönig gemeint, so kann sich שָׂרָיו auf ihn beziehen. Für מִנֵּס „vor der Signalstange“, was als Motiv zum Schrecken keinen Sinn ergibt, lese ich מִמַּנּוֹס; sie geben vor Schrecken die Flucht auf. Nach diesem Einsatz (v. 8b. 9a) kehrte v. 9b zum Hauptgedicht zurück. Mit נאם־יהוה, das wegen des Siebeners doppelten Ton haben muß (*nᵉ'ūm jahwē*), wird das Vorhergehende (v. 4—6. 8a) als Gottesspruch gekennzeichnet (cf. 17, 3. 6). Das אור ist von *α' ϑ' φῶς* als „Licht“, von *σ' πῦρ* richtig als „Feuer“ (44, 16. 47, 14. 50, 11. Ez 5, 2) verstanden (‖ תַּנּוּר „Ofen“). Man hat an einen kegelförmig oben sich verjüngenden Ofen zu denken (cf. Gen 15, 17), aus dem die Lohe hervorschlägt. In der Genesis (15, 17 J) ist darunter ein Miniaturbild des Sinaibergs zu verstehen (cf. KG2. 3 S. 110), was sich auch hier verwerten läßt. Jahves Name ist vom fernen Sinaiberge nach Jerusalem übergesiedelt (30, 27). Wenn hier die Theophanie vom heiligen Berge in Gestalt eines feurigen Ofens wiederkehrt, so muß wohl an ein göttliches Gewitter gedacht sein, in dem Assur verzehrt wird (cf. 30, 27ff.). Man wird an das Tophet (30, 33) erinnert, auf dem Assur als grauses Menschenopfer fallen soll (Gu). Wie dort, so klingt auch hier die Passanacht wieder, in der Jahve an seinem Volke schonend und rettend vorübergeht (v. 5), während der Gottesfeind, diesmal Assur, als Opfer verzehrt wird. Die erste Strophe (v. 4) verkündet Jahves Gericht an Zion, die zweite (v. 6. 5) Jahves Erlösungstat an Jerusalem. Die dritte (v. 8a. 9b) nennt Zion und Jerusalem, also Oststadt und Weststadt, als Schauplatz des Gottesgerichts über Assur, in dem er zugrunde geht. Wenn auch die Form barock ist, so ist der Kerngedanke des dritten Bildes durchaus jesaianisch; denn Assur soll nicht im eignen Lande, sondern in Jahves Lande, vor Jerusalem, vernichtet werden (10, 28—32. 14, 24—27. 17, 12ff. 18, 4ff. 29, 1—8. 30, 27ff.). 𝔊 zieht v. 9b zu c. 32; *Τάδε λέγει Κυριος· Μακάριος ὃς ἔχει ἐν Σιὼν σπέρμα καὶ οἰκείους ἐν Ἰερουσαλήμ* = אַשְׁרֵי זֶרַע לוֹ בציון וְדוֹר בירושלם, was gegen 𝔐 nicht in Betracht kommt.

III. Zukunftsbilder. c. 32 f.

1. Die Königszeit. v. 1—8.

[1] *Schau, in Gerechtigkeit herrscht ein König,*
'und Fürsten'[a] *walten mit Recht.*
[2] *Und jeder gleicht einem Sturmschutz*
und dem Versteck vor Regen 'sie alle'[b],
Den Wasserkanälen in Trocknis,
wuchtigen Felsens Schatten in mattem Lande.

[3] *Nicht 'sind blind'*[c] *mehr der Sehenden Augen,*
es lauschen der Hörenden Ohren,
[4] *Und der Vorschnellen Herz wird klug,*
und der Stotterer Zunge redet hurtig [T d].
[5] *Nimmer heißt mehr der Tor ein Edler,*
und der Betrüger heißt nicht mehr nobel.

[6] *Denn ein Tor redet lauter Torheit,*
und sein Herz 'denkt'[e] *Unheil,*
Um Frevel zu üben 'und Böses'[f]
und gegen Jahve Irrsinn zu reden,
Leer zu lassen des Hungernden Seele,
des Durstigen Trank zu kürzen.

[7] *Und der Betrüger, des Mittel sind böse,*
er sinnt auf schlimme Dinge,
Durch Betrug zu verderben 'Elende'[g],
'wenn'[h] *Recht reden will der Arme.*
[8] *Doch der Edle denkt auf Edles*
und besteht kraft edler Dinge.

a) l ושרים c 𝔊𝔖. — b) ins prb כְּלִי mt c. — c) l לֹא תְשֻׁעֶינָה. — d) del צחות. — e) l וְחָשַׁב c 𝔊𝔗 pr יפשה. — f) ins prb וְדָת. — g) K עניות Q עניים. — h) l בדבר pr ובדבר.

Stade in ZAW 4, 256 ff. hat c. 32. 33 Jesaia abgesprochen und viele Nachfolger gefunden. Sein bedeutendster Gegner ist Duhm, dem es sonst an Gewagtheit nicht mangelt, der aber c. 32 für Jesaia zu retten sucht. Doch für v. 1—8. 15 ff. wird man bei Annahme jesaianischer Herkunft nicht froh, während v. 9—14 keine Bedenken erregen. Das Königsbild (v. 1 ff.) ist auffallend blaß, verglichen mit den herrlichen Bildern der Frühzeit (9, 1—6. 11, 1—9). Dem Könige sind Beamte (שרים) beigegeben, die seine Figur in den Schatten stellen. Im Volkstum tritt der nationale Gedanke, aber auch die Gottesgemeinschaft zurück; es ist eine Versammlung von Weisen, und der Gegensatz von Weisheit und Torheit, wie er der späteren Spruchliteratur eigentümlich ist, beherrscht das Ganze. Man verliert nichts, wenn man v. 1—8 Jesaia abspricht, was auch Duhm für v. 6—8 tut. Wir haben vier Strophen zu je sechs Halbzeilen (Du). — v. 1. Jesaia nennt den Messias sonst nicht מלך (cf. 9, 1—6. 11, 1—9. 16, 4[b]. 5), sondern behält dies Prädicat Gott vor (6, 5). Seit alters ist „Gerechtigkeit" (צדק) die eigentliche Herrschertugend (2 Sam 23, 3. Jes 9, 5 f. 11, 1 ff. 16, 5); denn das Reich balanciert in ihr als der sittlichen Ordnung. Neben dem König stehen seine Beamten (שרים) wie bei Hosea (7, 3. 8, 4. 10. 13, 10), aber nicht bei Jesaias Messias, die ihres Amtes walten (יִשְׂרוּ von שׂרר cf. Hos 8, 4. Prov 8, 16) in Recht. Für ולשרים — „was anlangt" (Kg) könnte man erwägen וְלוֹ שָׂרִים „ihm gehören Amtleute"; doch 𝔊𝔖 lasen שרים (Del Di-Ki Chey). — v. 2. Jeder von ihnen (איש), der König eingeschlossen, ist Schutz und Schirm, aber auch Lebensförderer des Volkes, was in der Königszeit so oft nicht der Fall war. Auf den König allein bezogen, müßte man הָאִישׁ erwarten, da die

Wiederaufnahme von מלך als איש zu blaß ist (gg Vtr *vir ille*); es ist keine absolute, sondern eine Beamtenmonarchie. Der Parallelismus רוח || זרם bedeutet „Sturm“ und „Winterregen“. Da v. 2ª um einen Fuß zu kurz ist, kann man aus den folgenden Buchstaben י[ג]ל[פ]כ ein כְּלִוּ entnehmen. Mit צִיּוֹן (25, 4) ist wasserloses Land gemeint, das durch Kanäle (פלגי מים cf. ψ 1, 3) künstlich berieselt werden muß. Die Felsmasse (סֶלַע כָּבֵד) hängt schützend über dem berieselten Landstück, so daß es kühl in ihrem Schatten ist. Man vergleicht gern Hesiod, Erga 589 *σκιὴ πετραίη* und Verg Georg. 3, 145 *saxea umbra* (Ges Di). — v. 3. Da die Augen nicht blind sein, sondern sehen sollen, steckt in וְלֹא תְשֻׁעֶינָה „sie blicken nicht“ ein Fehler. Mit Rücksicht auf c. 6, 10 (השע von √שעע) legt sich die Konjektur ולא תְּשֻׁעִינָה (Ew Di a) oder ולא תְּשֻׁעִינָה (Bhl) nahe (cf. *σ' ουκ αμαυρωθησονται*), so daß die Augen fürderhin nicht mehr verklebt sein sollen; vielmehr werden die Sehenden und Hörenden nicht nur mit dem äußeren, sondern auch mit dem inneren Sinn sehend und hörend im Gegensatz zu Jesaias Berufungszeit. — v. 4. Ein Doppelvierer. Das Herz der Vorschnellen (נִמְהָר cf. 35, 4. Hab 1, 6) wird verständig zur Einsicht (יָבִין לָדָעַת), wie bei Augen und Ohren ein Gegensatz zur einstigen Verstockung des Volkes (6, 10), auf die der Verfasser anspielt. Dazu treten die „Stammelnden“ (עִלֵּג von √עלג vw. √לעג), deren Zunge jetzt geschwind reden kann. Der Zusatz צַחוֹת (von צח „klar“ cf. 18, 4) ist metrisch und sachlich überflüssig (Ki). — v. 5. Mit den normalen Sinnen kehrt auch das gesunde Urteil wieder, so daß der Narr (נבל cf. 1 Sam 25, 25) nicht mehr Edelmann (נדיב) heißt. Dem muß der Gegensatz zwischen כִּילַי und שׁוֹעַ (Hi 34, 19) entsprechen, obwohl die Bedeutung von כילי (v. 7 כֵּלַי) unsicher ist. Gewöhnlich denkt man (Ges Ew Del Di) an Verwandtschaft mit √נכל „arglistig sein“ (𝔙 *fraudulentus*), so daß Verkürzung aus aramaisierendem *[na]kîlaj* [cf. 20, 4 *ḥasûphaj*] vorliegen könnte. Dann ist שׁוֹעַ der „Freie“, „Offene“, „Edle“ verwandt mit √ושע „weit sein“ (cf. יטב : √טוב). — v. 6. Das nächste Hexastich verliert die Endzeit aus den Augen und schildert den Toren, wie er ist. Er bleibt in der Torheit (נְבָלָה), die stets auch ein sittlicher Fehler ist, in Rede und Gedanke; denn zu לבו paßt nicht יעשה, sondern nur יחשב (𝔊 *νοήσει* 𝔖𝔗) als Prädicat. Die folgenden Gerundia (לעשות. — לדבר. — להריק) legen die Torheit dar. In חֹנֶף „Frevel“ liegt die Gottlosigkeit; der fehlende Versfuß läßt sich durch וָרָע ergänzen (Du). Die „Verirrung (תּוֹעָה)“ Jahve gegenüber besteht etwa in der Gottesleugnung des נבל (cf. ψ 14, 2 Du). Neben der Gotteslästerung steht die Unbarmherzigkeit gegen den hungrigen Nächsten, dessen „Seele“, die Hunger empfindet, man leer läßt (להריק), dessen kargen Trunk (מַשְׁקֶה) man ihm vorenthält (יחסיר). — v. 7. Wie v. 6 vom נבל, so geht v. 7 f. vom כלי aus, wegen des Wortspiels mit כְּלָיו als כֵּלַי punktiert, aber jedenfalls כִּלַּי zu lesen (cf. v. 5). In כְּלִיו רעים liegt ein beschreibender Hauptsatz, kein Relativsatz vor. Mit זִמָּה kann der „Plan“ (Prov 24, 9), aber auch die „Schandtat“ [cf. a. *ḏamma* „tadeln“ Bhl] gemeint sein (ψ 26, 10. 119, 150 u. ö.), beides hier gegenüber dem Geringen verübt, so daß Q עֲנִיִּים „Elende“ wegen אביון den Vorzug vor K עֲנָוִים verdient. Neben dem Gerundium לַחֲבֵל

„zu verderben“ (13, 5. 54, 16 u. ö.) ist ובדבר unklar. Ist der כלי Subjekt, so ist אביון Objekt, so daß man in בדבר seine Unterdrückung erwartet. 𝔊 καὶ διασκεδάσαι deutet auf לְבַדֵּר „zu zerstreuen“ (Dn 4, 11), was מְמִשְׁפָּט nahe legt. Ist der אביון Subjekt, so kann בְּדַבֵּר ohne ו heißen: „wenn der Arme Recht redet“ (cf. Jer 12, 1), was vielleicht das Einfachste ist (cf. Di-Ki). — v. 8. Im Gegensatz zu נבל und כלי steht der נָדִיב, der „Edle“, „Vornehme“, der edel denkt (נדיבות יעץ). Das letzte Glied scheint zu sagen, daß er auf Grund seines Edelmuts „bestehen wird“ im Gericht (ψ 1, 7). Das ist mir wahrscheinlicher, als daß er bei edeln Dingen stehen bleiben, an ihnen festhalten soll (Ges Di Bhl Du a), oder gar „nur um edler Unternehmungen willen auftritt“ (Kg).

2. An die Frauen. v. 9—14.

[9] *Ihr sicheren Frauen,*	T[a] *hört meine Stimme,*
Ihr vertrauenden Töchter,	*vernehmt meinen Spruch!*
[10] *Über Jahr und Tag,*	*ihr Vertrauenden, zittert,*
Daß die Weinernte schwand,	*keine Obsternte kommt.*
[11] *Ja, ihr Sicheren, ʿbebtʾ*[b],	*ihr Vertrauenden, zittert;*
Zieht nackt euch aus,	*nehmt den Schurz um die Lenden!*
[12] *ʿJa, schlagtʾ*[c] *ʿmit dem Schlag*	*der Trauerʾ*[d] *die Brüste*
Um die Felder der Lust,	*den fruchtbaren Weinstock,*
[13] *Um den Acker meines Volks,*	*der in Dornen aufgeht,*
T[e] *Um die Häuser der Lust,*	*die frohlockende Stadt!*
[14] *Denn der Palast wird verlassen,*	*es schweigt der Stadtlärm,*
Statt Kuppe und Wachtturm T[f]	*Kahlhöhe für ewig —*

Die Lust der Wildesel, die Weide der Herden[g].

a) del קמנה mt c. — b) l prb חֲרָדָה. — c) ins prb סְפֹדָה ante על שדים. — d) l מְסִפַּד pr ספרים. — e) del כי. — f) del חיה בעד. — g) prb add.

Stade in ZAW 4, 256 ff. hat auch diesem Stück die Echtheit bestritten, ohne wirkliche Gründe, obwohl ihm andre gefolgt sind (Kue Gu Hackm Chey Ma Brü Bhl). Vielmehr hören wir hier noch einmal die Stimme Jesaias (cf. Di-Ki Du), der hier wie 3, 16 ff. die Frauen Jerusalems anredet. Sie werden ihrer Vertrauensseligkeit wegen getadelt (בטחות. — שאננות), aber keiner besonderen Vergehen geziehen. Sie sind also mehr der Chor als die Schauspielerinnen, der jetzt lacht, bald aber weinen soll (cf. Jer 9, 16 ff.). Da Weinernte und Obsternte hervorgehoben werden (v. 10), mag der Spruch zu Laubhütten ergangen sein, wo die Frauen wie in Silo (Jud 21, 15 ff.), so gewiß auch in Jerusalem ihre Reigentänze aufführten. In die Festfreude gellt der Prophetenruf, der die Zerstörung Jerusalems verkündet. Wahrscheinlich stammt das Stück aus Jesaias Frühzeit (Du Ki); gerade die Zerstörung Jerusalems, die „ewig“ sein soll (v. 14), hat er in der Spätzeit (c. 28—31) nicht mehr angenommen.

Das Metrum zeigt drei Paare von Doppelvierern. — v. 9. Die Anrede mit שַׁאֲנַנָּה קוֹלִי und הָאֲזֵנָה אִמְרָתִי, erinnert an 28, 23. Gen 4, 23, beweist aber nicht Abschrift aus diesen Gedichten, sondern zeigt eine typische Form der Spruchdichtung, die auch im Psalter noch hervortritt (ψ 49, 1 ff.). Neben den „Frauen" (נָשִׁים) stehen die „Mädchen" (בָּנוֹת) gerade zu Laubhütten (cf. Jud 21, 15 ff.) mit gutem Grunde; an die „Städte" Judas (𝔗 Saad Vitr) ist nicht zu denken. Sie ahnen nichts vom kommenden Unheil, fühlen sich sicher und geborgen (cf. Am 6, 1), ein Zeichen äußerer Wohlfahrt im Lande, wie sie vor dem syrisch-ephräimäischen Kriege herrschte (2, 6 ff.). Der Versparallelismus wird durch das auszuscheidende קמנה gestört (Du Bhl gg Kg); sie sollen nicht aufstehen, sondern zuhören. — v. 10. In יָמִים עַל־שָׁנָה liegt die Zeitbestimmung des Unheils vor: „Noch ein paar Tage über ein Jahr" (Brd a). Übers Jahr wird Wein (בציר) und Obst (אסף) nicht mehr eingebracht, sondern die Frauen zittern vor Angst (תרגזנה). Für אָסִף „Einsammlung" empfiehlt sich (‖ בציר) der technische Ausdruck אָסִיף (Ex 23, 16. 34, 22) für die Obsternte. Zu בְּלִי in klassischer Sprache cf. 28, 8. Hos 7, 8. 8, 7. 9, 16. Gen 31, 20. 2 Sam 1, 21. — v. 11. Sind die femininischen Imperative חֲרָדָה, עָרָה פְּשׁוּטָה, חֲגוֹרָה echt, so muß auch חרדו für חֲרָדָה gelesen werden. Wahrscheinlich liegen echte Formen, nicht „Aramaismen" (G.K.[28] § 48) vor; aus der Grundform *q'ṭul-ān* hat sich hier *q'ṭu-lā*, gewöhnlich *q'ṭū-nā* entwickelt (KG[2. 3] S. 56; Barth in ZDMG 56, 247 f. Ew Di-Ki Du). Neben lauter *Qal*-Formen wird auch עָרָה eine *Qal*-Form von √ערר, einer Nebenform zu √ערה sein (Bhl). Schon jetzt soll die Drohung des Propheten sie zu Klagefrauen machen. Ihre Festkleider sollen sie ausziehen (פְּשׁוּטָה עָרָה) und durch den שַׂק um die Hüften (5, 27. 11, 5) ersetzen. Von gänzlicher Nacktheit, die im Arabischen vorkommt (Wellhausen, Reste[2] S. 181), ist nicht die Rede (gg Du), und v. 11[bβ] ist auch metrisch unentbehrlich (gg Du). — v. 12. Dieser Doppelvierer ist verletzt; vor v. 12[a] konnte סְפֻדָה נָשִׁים vor על שדום ספדים leicht ausfallen; für das unpassende masculinische ספדים ist wohl מְסֻפָּד zu lesen (cf. Mow, Jes S. 55), so daß [ספדה] ·מספד eine *figura etymologica* enthält. Zwischen עַל־שָׁדַיִם, von Buhl wie על חלצים (cf. Du) zu Unrecht getilgt, und עַל שְׁדֵי חמד besteht ein Wortspiel. Mit den Weinstöcken (גֶּפֶן פֹּרִיָּה) werden auch die „Felder der Lust" (שדי חמד) verwüstet, wobei aber wohl "שְׂדֵה ח für "שְׂדֵי ח (21 Mss 𝔊𝔙) singularisch steht. — v. 12. Immer deutlicher enthüllt sich das Unglück als Schicksal des ganzen Ackerlandes (אדמה) und der menschlichen Wohnungen. In dem Relativsatz קוץ שמיר תעלה ist אדמה Subjekt: „das Land geht auf (תַּעֲלֶה) in Dornen (cf. 5, 6. 7, 24); den Pleonasmus קוֹץ שָׁמִיר vermeidet man besser durch Entfernung des unjesaianischen קוץ (Du Bhl). Vor "על כל בתי מ ist כי schon wegen des Parallelismus zu streichen. 𝔊 streicht freilich על beidemal, so daß in v. 13[a] ein Hauptsatz entsteht und v. 13[a] מִכֹּל (𝔊 ἐκ πάσης οἰκίας) gelesen wird, was Buhl bevorzugt: „ohne Lusthäuser ist die fröhliche Stadt". Doch leidet dabei der Parallelismus (v. 13[ab]). Die Häuser der Lust (מָשׂוֹשׂ) und die fröhliche Hauptstadt (קִרְיָה עַלִּיזָה cf. 22, 1) sind der augenblicklichen Lage entnommen, wo man noch Feste feiert. —

v. 14. Das כי begründet, weshalb sie klagen sollen: Jerusalem liegt zerstört. Der ארמון, vor dem Getümmel der Stadt (המון העיר) genannt, ist nicht der Tempel (𝔊), sondern wohl der Königspalast der Salomostadt; preisgegeben (נָטַשׁ) und verlassen (עָזַב) liegen Burg und Straßen. In v. 14b ist עֹפֶל „Schwellung" die Nordkuppe der Davidstadt (Mi 4, 8. Neh 3, 26 f. 11, 21. 2 Chr 27, 3. 33, 14. Jos. b. 6, 6, 2 Ὀφλᾶς), auf der vermutlich der „Wachtturm" (בחן cf. 23, 13) steht, von manchen mit Nehemias „großem Turm" (Neh 3, 27) gleichgesetzt (cf. Ges Del), ein Wahrzeichen der Stadt, das nun verschwindet. Dunkel ist das Prädicat היה בעד מערות: „es ist für Höhlen eingetreten". Hinter עֹפֶל וָבַחַן „Kuppe und Wachtturm" wäre der Plural היו zu erwarten, so daß Marti עפל ובחן streicht, also gerade die charakteristischen Wörter. Da weder Kuppe und Turm „für" (בעד) die Höhlen noch das Umgekehrte eintreten kann, steckt der Fehler in היה בעד. Wahrscheinlich ist beides zu streichen, auch aus metrischen Gründen (Bhl); in בעד liegt eine Verschreibung für מערות vor; dies aber ist am ehesten מְעָרוֹת „kahle Stätten" von מְעָרָה (Jud 20, 33) zu punktieren (Du), während Mowinckel an עֲרֵמוֹת „Haufen" denkt (cf. Neh 3, 34). Wuchtig schließt das Bild mit עד עולם ab, so daß die Zerstörung hoffnungslos ist (Du), weshalb ich משוש פ" מ" ע" für einen ausmalenden Zusatz halte (cf. 5, 17), der den Schlußeindruck (עד עולם) abschwächt. Das gezeichnete Bild, Verwüstung an Stelle der Festplätze und Fruchtgefilde, ist dann völlig einheitlich, der Hand Jesaias wert.

3. Geistesausgießung. v. 15 ff.

15 *'Noch'[a] ergießt sich über uns einst* — *Geist 'Jahves'[b] aus der Höhe.*
Dann wird die Steppe zum Fruchtland, — *und Fruchtland gilt als Waldung.*
16 *Und es wohnt in der Steppe Recht* — *und Gerechtigkeit im Fruchtland.*

17 *Und der Gerechtigkeit Werk ist Friede* — *und der Ertrag 'des Rechts'[c] Ruhe auf ewig;*
18 *Und mein Volk wohnt auf friedlicher Aue* — T[d] *und an Erquickungsstätten voll Ruhe.*
[19 *'Und herabfährt'[e] im Sturz der Wald,* — *und die Stadt versinkt im Sinken.*]
20 *Heil euch, die ihr sät an allen Wassern,* — *frei gehen laßt Rind und Esel.*

a) l ציד? — b) l prb רוח יהוה mt c. — c) l prb המשפט pr ו הצדקה השקט. — d) del prb ובמשכנות מבטחים (‖ ובמנוחות שאננות). — e) l וְיָרַד c 1 Ms.

Nach 𝔐 scheint v. 15 ff. mit dem Vorigen in engster Verbindung (עד יערה) zu stehen, so daß für v. 9—14 und v. 15 ff. die gleiche Herkunft folgen würde. Doch inhaltlich stoßen beide Gedichte hart aufeinander; denn das erste verkündet Verwüstung „auf ewig" (v. 14 עד עולם), das zweite „Sicherheit auf ewig" (v. 17 עד עולם). Die inhaltliche Selbständigkeit beider Gedichte ist auch formal herzustellen, wenn man עוד für עַד liest (Du) oder v. 15a als Vordersatz zu v. 15b nimmt, wobei dann עַד יערה „während" bedeuten könnte (Hi 20, 5. ψ 141, 10. Ct 1, 12). Daß v. 9 ff. nicht jesaianisch ist, erscheint mir trotz der Apologie Duhms und Eichrodts, Ewiger Friede 48. 52 als das Wahrscheinlichste. Die Bilder sind ohne straffen Zusammenhang, die Gedanken sind matt, auch wenn sie Jesaia nachgeahmt sind. Die Verwandtschaft mit c. 29, 17 f. 30, 24

spricht für den Ergänzer (cf. v. 1—8); König nimmt Jesaias Schülerkreis an, was ein zu früher Zeitansatz ist. Das Metrum zeigt zwei Tristichen (v. 15f. — v. 17ff.) in Doppeldreiern und Doppelvierern (cf. v. 1ff.). — v. 15. Da v. 15ᵃ als Doppeldreier zu kurz ist, hat man vielleicht רוח יהוה zu lesen. In der Endzeit soll „Geist“ (רוּחַ) aus der Höhe (מָרוֹם), hier der himmlischen, auf Israel (עלינו 𝔊 ἐφ᾽ ὑμᾶς) ausgeschüttet werden (יֵעָרֶה). Nun kennt Jesaia den „Geist Jahves“ als messianischen Besitz (11, 2), betont auch die Verwandtschaft von Gott und Geist (30, 1. 31, 3), könnte also wie die Ausgießung eines Unheilsgeistes (19, 14. 29, 10), so eines Heilsgeistes in der Endzeit verkündet haben. Doch würde er die Geisteswirkungen geistiger geschildert haben, als hier geschieht, wo zuerst von Naturverwandlung die Rede ist (v. 15) und dann erst משפט וצדקה auftreten (v. 16). Unser Prophet erinnert eher an Joel (Jo 3, 1ff.), kommt ihm aber an Stärke der Phantasie nicht gleich; und der Geist als Gesamtbesitz der Gemeinde tritt sonst immer in nachexilischen Schriften hervor (Ez 36, 22ff. Hagg 2, 5. Zak 4, 6. 7, 12 cf. 6, 1ff. Jes 63, 10ff. Neh 9, 20). In der Proportion (v. 15ᵇ) steht כרמל das eine Mal der „Steppe“ (מדבר), das andre Mal dem „Wald“ (יער) gegenüber, in beiden Fällen das Kulturland der wilden Natur; jedenfalls ist כרמל nicht Eigenname, sondern appellativisch „Fruchtland“ (cf. 29, 17), was die Masoreten durch Einführung des Artikels (Q לַכַּרְמֶל. — וְכַרְמֶל) andeuten. — v. 16. Dem logischen Aufbau würde hier die Parallele מדבר || יער entsprechen, nicht מדבר || כרמל. Gemeint ist wohl, daß משפט וצדקה, diese messianischen Güter (9, 6. 16, 5), sowohl im Ödland wie im Fruchtland herrschen, also bei Beduinen und Bauern. Die vorherige Verwandlung der Steppe in Fruchtland und des Fruchtlands in Wald ist dann ein stereotyper Zug (cf. 29, 17). — v. 17. Dieser Vers, wegen v. 17ᵃ ursprünglich wohl ein Doppelvierer, ist überlastet. Dem Subjekt מעשה הצדקה entspricht עבדת הצדקה, so daß die Gerechtigkeit in beiden Gliedern die wirksame Kraft ist, die im ersten den „Frieden“ (שלום), mit dem sie sich auch sonst begegnet (ψ 85, 11), im zweiten „Ruhe und Sicherheit“ (הַשְׁקֵט וָבֶטַח) hervorbringt. Doch wahrscheinlich ist im zweiten Gliede השקט aus המשפט verschrieben, wozu חצדקה Glosse ist (Du Bhl), so daß als Ertrag (עבדה) des מִשְׁפָּט nur בֶּטַח עד עולם [ohne ו] „ewige Sicherheit“ übrig, bleibt. Mit בֶּטַח, das hier nicht adverbiell wie sonst steht, ist die äußere Sicherheit als Frucht des Rechtszustandes, nicht das „Vertrauen“ (30, 15 Kn Kg) gemeint. — v. 18. Ist v. 15ᵃ ursprünglich, so redet in v. 18 (עַמִּי) nicht Gott, sondern der Prophet. Doch hat 𝔊 ὁ λαὸς αὐτοῦ. Israel soll auf friedlicher Aue wohnen (נוה שלום cf. 14, 30. 32), im zweiten Glied (v. 18ᵇ), das metrisch überlastet ist, hat man zwischen den Varianten מבטחים ובמשכנות und שאננות ובמנוחות zu wählen. Da משכן immer vom Wohnungsbau gebraucht wird, nicht vom Weideplatz, ist בְּמְנוּחוֹת שַׁאֲנַנוֹת (|| נוה שלום) vorzuziehen; auch ψ 23, 2, woran unser Vers erinnert, findet sich die Parallele נאות || מנוחות. Die מְנוּחָה ist hier konkret der „Ruheplatz“ der Gottesgemeinde, wo völlige Sicherheit herrscht (שאננות). — v. 19. Der Sinn dieses dunkeln Verses liegt jedenfalls außerhalb der übrigen Bilder. Ein Wald stürzt ein (ברדת היער), eine Stadt wird erniedrigt (תשפל העיר).

„Und es soll hageln (וּבָרַד Di-Ki), wenn der Wald einstürzt", ist aber unverständlich. Während ein Verbum בָּרַד „hageln" sonst nicht vorkommt, legt der Parallelismus (v. 19b) nahe, וְיָרַד (1 Ms Seck Lw Ko Brd Du) zu lesen: „und herabfährt im Sturz der Wald"; daneben versinkt die Stadt im Versinken (בַּשִּׁפְלָה cf. ψ 136, 23). Man erinnert sich dabei an das Bild von Libanonwald (10, 33 f. cf. Zak 11, 2), das meist von der feindlichen Macht verstanden wird; die versinkende Stadt mag dann die Welthauptstadt sein (Kg). Doch der ganze Vers sieht aus wie eine Randbemerkung (Du Ma). — v. 20. Dagegen greift das letzte Bild auf das Gottesland (v. 18) zurück. Die Gewässer (עַל־כָּל־מַיִם) fließen durch die Auen und Ruheplätze (v. 18), wo das Volk wohnt und neben der Weide auch Ackerbau (זֶרַע) hat, so daß es beglückwünscht wird (אַשְׁרֵיכֶם). Rind und Esel gehören schon im Bundesbuch (Ex 21, 33. 22, 3. 8. 12) zum Bauernstand; weil Überfluß an Weide und Feld vorhanden ist, so daß man nicht ängstlich besorgt sein muß, wenn die Tiere etwa in die Saatfelder treten, so kann man die Tiere frei laufen lassen (cf. 27, 10 נוה משלח). Die aufgeregten Züge der Apokalyptik fehlen diesem bescheidenen Bilde der Endzeit, das vielmehr der messianischen Hoffnung im Psalter entspricht (cf. c. 12), dessen Zeitalter zwischen Prophetie und Apokalyptik liegt. Besonders werden wir an ψ 23 erinnert, nur daß hier Gottes Volk selbst die Herde ist, die auf Gottes Auen (נְאוֹת) und Wasserplätzen (מֵי מְנוּחוֹת) lagert. Duhm will v. 15 ff. mit v. 1—8 verbinden, so daß v. 9—14 einen alten Zusammenhang zerrisse. Doch sind die beiderseitigen Zukunftsbilder in v. 1—8, wo das Politische und Gesellschaftliche hervortritt, und in v. 15 ff., wo die Naturverwandlung bevorsteht, so verschieden voneinander, daß man lieber an selbständige Stücke denkt.

4. Durchbruch der Erlösung. c. 33.

a) Sturz der Weltmacht.

1 *Ha, Verwüster, selbst unverwüstet,*	*Verbrecher, an dem keiner verbrach!*
Wirst verwüstet, wann du fertig gewüstet,	*wirst verstört, wann du 'vollends'[a] verstörtest.*
2 *O Jahve, erbarm dich, wir harren dein*	. . . . .
Sei 'unser Arm'[b] an jedem Morgen,	*ja unsre Hilfe in Drangsalszeit.*
3 *Vor der Stimme des Lärms fliehen Völker,*	*vor deiner Erhebung zerstäuben Nationen.*
Und 'Beute'[c] man sammelt, 'wie'[c] Heuschrecken sammeln,	*wie Grashüpfer einfallen, fällt man drein.*
5 *Erhaben ist Jahve, denn er thront in der*	*hat Zion erfüllt mit Recht und Ordnung.*
6 *'Jahves'[d] Zeiten sind 'beständig'[e]* [*Höhe,*	. . . . .
Ein Schatz der Hilfe ist Weisheit und Einsicht,	*die Furcht vor Jahve, die ist 'sein'[f] Schatz.*

a) l כְּבָלֹתְךָ pr כנלחך. — b) l prb זְרֹעֵנוּ c 𝔗𝔊𝔙. — c) l שָׁלָל כְּמוֹ אסם pr שללכם אסם. — d) l עִתֵּי יהוה? — e) l אמונת? — f) l prb אוֹצָרָהּ sc. ציון (v. 5).

Stade in ZAW 4, 256 ff. — Mowinckel, Psalmenstudien II, 235 ff. — Gunkel in ZAW 42, 177 ff. — Wie am Schluß der Völkerreden die große Apokalypse (c. 24—27), so steht am Schluß des dritten Teils ein eschatologisches Gedicht

(c. 33), das sich an Großartigkeit mit jener Apokalypse freilich nicht messen kann. Während diese sich metrisch und sachlich in zwei dichterische Reihen auflösen läßt, die zeitlich wahrscheinlich auseinanderfallen, wird aber unsere Dichtung (c. 33) als ein Ganzes betrachtet werden müssen, trotzdem Gedanken und Bilder in rascher Folge wechseln. Gunkel in ZAW 42, 177 ff. hat neuerdings wegen der Mannigfaltigkeit der Bilder und des Stils von einer prophetischen Liturgie gesprochen, wie mir scheint, mit besserem Rechte als Hylmö zu c. 24—27: denn Stimmenverteilung läßt sich hie und da deutlich beobachten (cf. v. 1 : v. 2. — v. 10—13 : v. 14—16). Der beherrschenden Prophetenstimme (v. 1) entspricht die der betenden Gemeinde (v. 2). Das Thema des Vorspiels, wie man v. 1—6 bezeichnen kann (Stade), wiederholt sich im Cyclus der folgenden Bilder (v. 7—24) in breiterer Ausführung, wobei die fromme Klage (v. 7—9), die göttliche Verheißung (v. 10—13), die Tempelregel (v. 14—16), die prophetische Schlußverkündigung (v. 17—24) sich folgen, so daß eine Gesamtwirkung mit vielen Figuren von starker Bewegung zustande kommt. Wie bei Joel und in der Jesaiaapokalypse (c. 24—27) ist der Stil barock, die Linien der Bilder und Gedanken sind aufgelöst, eine absichtliche Dunkelheit überbreitet das Ganze, um das Undeutliche, Schattenhafte der eschatologischen Figuren zur Wirkung zu bringen. Wer die Weltmacht ist, deren Sturz den Anbruch der Endzeit vermittelt, bleibt ungesagt im größten Gegensatz zu Jesaia, der Assur überall mit scharfen Strichen zeichnet, so daß die Verfasserschaft Jesaias mit Stade in ZAW 4, 261 ff.; Kuenen, Einleitung II S. 82 ff. und den meisten Neueren aufgegeben werden muß. Es kann sein, daß unser Kapitel eine Zeitlang für sich bestanden hat, bis es beim Abschluß des Jesaiabuches (c. 1—35), entsprechend den eschatologischen Schlußstücken des ersten (c. 11, 10 ff. c. 12) und zweiten (c. 24—27) Hauptteils, nunmehr den dritten (c. 28 ff.) als apokalyptische Dichtung krönen sollte; dem Geschmack der Zeit huldigend, die den Sinn für das Geschichtliche verloren hatte. — v. 1. Wie früher von dem Visionär bei Babels Ende (21, 2), so wird hier die Weltmacht als שׁוֹדֵד „Verwüster“ und בּוֹגֵד „Verbrecher“ bezeichnet, ohne daß das Schicksal sie selbst schon ereilt hätte (ולא בגדו בך — אתה לא שדוד). Doch wird es eintreten, wenn der Weltherrscher seine Mission erfüllt hat. Parallel zu כַּהַתְמֵךְ שׁוֹדֵד, wobei התמך zweiradikalig punktiert ist und שׁוֹדֵד nicht vocativisches Participium, sondern Infinitiv *Pôʿēl* (‖ לבגד) sein wird, ist das undeutliche כנלתך „sowie du am Ziel sein wirst“ (Kg). Da eine Wurzel √נלה oder √ניל (Kg) a. *nâla* „erreichen“ im hebräischen nicht existiert, ist aber כְּכַלּוֹתְךָ zu lesen (Cappellus a): „wenn du zu Ende bist mit Verbrechen“. Da von √שדד sonst kein Kausativstamm vorkommt, scheint Qʿrê הוּשַׁד als *Pt. pass. Qal* gedacht zu sein (G.K.[28] § 53[a]), dem im zweiten Gliede das aktivische יבגדו mit unbestimmtem Subjekt (*lâ juʿrafu fāʿiluhu*) entspricht. In v. 1 ein jesaianisches „Motto“ des folgenden Stücks anzunehmen (Stärk cf. Ki) ist unbegründet. — v. 2. Dem ersten Tetrastich mit der vorläufigen Verkündigung der Katastrophe folgt ein Gebet der unterdrückten Israeliten, die auf Jahves Barmherzigkeit (חָנֵּנוּ) warten (קִוִּינוּ לְ cf. 5, 2. 7. 8, 17. 25, 9. 26, 8).

Hinter v. 2[a] fehlt ein Stichos (Du), in dem nach Duhms Vermutung das Volk oder die Kämpfer Judas vorkamen, auf die sich in v. 2[b] וְרֹעֵם beziehen würde. Doch für ורעם empfiehlt sich וְרֵעֵנוּ nach Mss 𝔗𝔖𝔙, mit Bezug auf die Betenden selber (‖ ישועתנו). In לַבְּקָרִים „alle Morgen“ liegt distributiver Sinn vor (ψ 73, 14. 101, 8. Thr 3, 23 cf. Hi 7, 18); die „Zeit der Drangsal“ (עֵת צָרָה cf. Jer 14, 8. 15, 11. ψ 37, 39. Du 12, 1) ist eben die Gegenwart. — v. 3 ff. Hier ist die Erhörung der Bitte als Gewißheit vorausgesetzt; die Verse werden noch von den Betenden gesprochen (cf. רוממותך), nicht vom antwortenden Propheten. Wie schon immer die Heiden (גוים ‖ עמים) vor Jahve geflohen sind (נָפְצוּ ‖ נָדְדוּ), wird es auch jetzt wieder sein. Beide Verba sind *mediae geminatae*; zum *Niph'al* נָפְצוּ von פצץ „zerspringen“ cf. Gen 9, 19. 1 Sam 13, 11. Für המון gilt das in רָמֻמוֹתֶךָ enthaltene Suffix mit; רוֹמֵמוּת ist eine aramaisierende Infinitivbildung, nicht in רַעֲמֶךָ (Gkl) zu ändern. — v. 4. Erfahrungsgemäß winkt auch in Zukunft (וְאֻסַּף) Beute, wobei für שללכם „eure Beute“ vielmehr שָׁלָל כְּמוֹ א״ „Beute wie beim Einheimsen der Heuschrecken“ zu lesen ist (Du). Die Heuschrecken (חָסִיל cf. 1 Reg 8, 37. Jo 1, 4. 2, 25. — גֵּבִים cf. Am 7, 1. Nah 3, 17 גוֹבַי a. *gâbî'*) müssen in beiden Bildern (v. 4[ab]) entweder Subjekt oder Objekt sein. Da sie nun in כְּמַשַּׁק גֵּבִים Subjekt sind: „wie Heuschrecken einfallen“, (cf. Jo 2, 9), so auch in אֹסֶף [כְּמוֹ] (gg 𝔊𝔙 Du Ki) „wie sie einheimsen“, indem sie alles ratzekahl fressen. Subjekt zu *Pl.* שׁוֹקֵק בּוֹ könnte מַשַּׁק sein „wie Einbruch von Heuschrecken dreinbricht“; doch wahrscheinlich ist es unbestimmt: „man bricht drein, wie H. einbrechen“ (21, 11. 32, 12 Di-Ki). Das *tertium comparationis* ist weniger die Menge als die Gier, mit der man sich auf die Beute stürzt (בּוֹ). — v. 5. Wahrscheinlich setzt hier die prophetische Antwort auf v. 2—4 ein. Über den geschlagenen Feinden erhaben steht Jahve; denn er wohnt in Himmelshöhen (מָרוֹם cf. 18, 4), von wo er Zion mit Recht und Gerechtigkeit, den Zeichen der messianischen Zeit, erfüllt (9, 6. 11, 4 f. 16, 5. 28, 17[a]). — v. 6. Auffallend ist hier die Anrede in עָתִיךָ [c. 50 Mss עִמָּךְ]. Da Jahve in v. 5. 6[b] in dritter Person erscheint, könnte sie nicht ihm, sondern nur dem Volke (Ki) gelten; doch wahrscheinlich ist עֵת יהוה „Jahves Zeit“ für עת[י]ך zu lesen. Das Prädicat zu [יהוה] עת kann nicht in v. 6[aβ] enthalten sein, sondern muß in אטונת stecken, wofür deshalb אמונת (Du) oder אמונה zu lesen ist. Jahves Zeit ist „Zuverlässigkeit“; sie trifft bestimmt ein, wobei Duhm mit Recht ursprünglich an die apokalyptische Erfüllung der Zeiten dachte. Neuerdings (Du[4]) schlägt er vor וְהָיָה עָתִיד חֹסֶן ישועת „und bereitet ist ein Vorrat von Hülfen“, was keine Verbesserung ist, so wenig wie Gunkels אֱמוּנַת עֲתִידֶיהָ: „Treue ist ihr Reichtum“. v. 6[aα] zu streichen (Chey Ma) ist kaum erlaubt, sondern hinter v. 6[aα] wird ein Stichos ausgefallen sein. Der folgende Doppelvierer (v. 6[aβb]) bezeichnet „Weisheit und Einsicht“ sowie „Gottesfurcht“ als Schätze. Die Verbindung חָכְמַת ודעת, charakteristisch für den Prediger (Koh. 1, 16. 2, 26), bedeutet Lebensweisheit und theoretische Erkenntnis; für חָכְמַת (G.K.[28] § 130[b]) ist חַכְמַת (Prv 9, 1) oder חָכְמָה zu lesen. Daneben steht die יראת יהוה „Religion“, nach dem Prediger das einzige absolut Wertvolle auf Erden. Wessen

Schatz (אוצרו) sie ist, steht nicht da; Kittel und Gunkel denken sachentsprechend an Zion (v. 5) und lesen אוצָרָהּ; 𝔊 θησαυροὶ δικαιοσύνης empfiehlt ohne Grund אוֹצַר צֶדֶק. Bis die messianische Zeit kommt, sind חכמת ודעת, sowie יראת יהוה hilfreiche Schätze für Zion.

b) Klage und Trost. v. 7—16.

7 *Schau, 'Ariel wehklagt'* [a]
Die Boten des Friedens [b]
auf der Straße draußen,
gar bitterlich weinen:

8 *Wüst liegen die Straßen,*
Bund brach man, mißachtete 'Zeugen' [c]
der Wandrer feiert,
achtet Menschen für nichts.

9 *'Wahrhaftig'* [d], *es trauert das Land,*
Der Saron gleicht der Steppe,
der Libanon bleich steht und welk,
und 'bloß stehn' [e] *Basan und Karmel.*

10 *„Nun erheb ich mich — spricht Jahve;*
Ihr seid schwanger mit Heu, gebärt Stroh,
nun empor, nun in die Höhe!
'ein Sturm' [f] *soll euch fressen 'wie'* [f] *Feuer.*

12 *Es verbrennen Völker zu Kalk,*
13 *Hört, ihr Fernen, was ich getan,*
zerhackte Dornen, versengt im Feuer.
nehmt wahr meine Macht, ihr Nahen!"

14 *Da erschrecken in Zion Sünder,*
„Wer von uns gastet bei fressendem Feuer?
Gottlose Entsetzen erfaßt:
Wer von uns gastet bei ewigem Brand?"

15 *„Wer recht wandelt und redlich redet,*
Vor Bestechung die Hände schüttelt,
wer Gewinn der Gewalttat verschmäht,
vor Blutschuld das Ohr verschließt.

Wer die Augen vor Bösem zudrückt,
Seine Feste ein Felsennest;
16 *der soll in der Höhe wohnen,*
Brot bleibt ihm, sein Wasser beständig."

a) l prb אֲרִאֵל מְצַעֵק cf. 29, 1. — b) num שָׁלֵם (cf. ψ 76, 3) lgd? — c) l prb עֵדִים pr עֵרִים. — d) l prb אֱבָל. — e) l וְנֶעְצַר. — f) l רוּחַ כְּמוֹ pr רוחכם.

v. 7. Ohne Rücksicht auf die erste Strophe (v. 1—6) hebt die Klage neu an. Dunkel sind die Satzträger ארלם und מלאכי שלום. Daß in אֲרִאֵלָם ein Satz: [ל]כו[ן] אֶרְאֶ[ה] (𝔗) „Ich erzeige mich ihnen" (α' ἰδοὺ ὁρᾳθήσομαι αὐτοῖς σ' θ' ἰδοὺ ὀφθήσομαι α.) steckt, ist wegen des unverständlichen Sinnes (Ew: אַרְעֵל „bebend") abzulehnen, so daß man in ארלם (‖ מלאכי שלום) das Subjekt suchen muß, was zur Punktation אראֵלָם führt, da „ihre Gotteslöwenschaft" (Kg) doch unwahrscheinlich ist. Da 2 Sam 23, 20 שני אריאל „die zwei Gotteslöwen" [?] keine sichere Basis zum Verständnis ergibt, darf man an Jes 29, 1 אריאל, einen Beinamen Jerusalems, denken (Neubauer in Athen. 1886 S. 400; Gunkel). Da von אריאל ein Plural unwahrscheinlich ist, vermute ich אֲרִאֵל מְצַעֵק für ארלם צעקו „Ariel d. i. Jerusalem, wehklagt auf offener Straße". Die „Boten des Friedens" haben vielleicht nach Frieden Ausschau halten sollen, können aber, bei der Ankunft in Jerusalem über die Verwüstung der Landschaft nur jammern. Erwägenswert ist Gunkels Konjektur, שָׁלֵם „Salem" (Gen 14, 18 ff. ψ 76, 3) für שלום zu lesen, also wie bei Ariel an Jerusalem zu denken. — v. 8. Man kann die zwei nächsten Tetrasticha (v. 8f.) in den Mund der Friedensboten legen, die keinen Frieden, sondern Verwüstung melden, aber auch als Schilderung des Propheten verstehen. Die Heerstraßen (מְסִלּוֹת) liegen öde, weil die Feinde ge-

brandschatzt haben, so daß die friedlichen Wandrer (עֹבֵר אֹרַח) verschwunden sind. Jemand, unter dem man sich den שׁוֹדֵד und בּוֹגֵד (v. 1) denken muß, hat ein Bündnis gebrochen (הֵפֵר בְּרִית), vermutlich einen Friedensvertrag politischer Art. Für עָרִים, das als Objekt zu מָאַס nicht deutlich ist, empfiehlt sich עֵדִים (Du Ma Gkl), so daß die Bundeszeugen mißachtet sind. Menschen gelten dem Bundesbrecher nichts (לֹא חָשַׁב אֱנוֹשׁ), so daß es wohl zu Gewalttaten gekommen ist. Der feindliche Zwingherr will also den Krieg. — v. 9. Hinter diesen Angaben deutet die folgende Schilderung des verödeten Landes (אֶרֶץ) auf die Verwüstung durch feindliche Truppen. Für אָבַל, da vor אֻמְלְלָה אֶרֶץ (19, 8. 24, 4. 7) femininisches אֻבְלָה zu erwarten ist, kann man אֶבֶל „in der Tat“ lesen (Gen 42, 21. 2 Sam 14, 5. 2 Reg 4, 14). Der Libanon steht beschämt (הֶחְפִּיר cf. 54, 4) und welk (קָמַל cf. 19, 9), seines Schmuckes beraubt wohl durch die Axt (cf. 10, 34). Von den drei folgenden Landschaften ist der Saron (35, 2. 65, 10. Jos 12, 18) die schöne Küstenebene zwischen Jaffa und Karmel, die aus fruchtbarem Lande zur Steppe (ערבה) gemacht ist. Daneben stehen Basan [𝔊 *Γαλιλαια*], das durch Eichen (2, 13) und Rinderzucht (Am 4, 1) seit alters berühmte ostjordanische Weideland, und das Waldgebirge des Karmel (ZDPV 30, 117 ff. 31, 1 ff.), alle drei auch c. 35, 2 genannt. Für נָעַר „es schüttelt ab“ nämlich die Blätter (Di-Ki Du), las 𝔊 *φανερὰ ἔσται* wohl נָעוֹר „steht bloß“ von √עור (Hab 3, 9), was mit Bredenkamp und Buhl zu bevorzugen ist. Ganz Palästina im Umkreis Judäas also ist von der Verödung betroffen, die der Feind angerichtet hat. — v. 10. Da greift Jahve ein zum Gericht; die Lebendigkeit der Schilderung wird in direkter Rede gesteigert (cf. ψ 12, 6 f.). Es will sich als עַתָּה אָקוּם (6, 1. 2, 14) erweisen. Die Pausalform אֲרוֹמָם steht für 1. sg. *Impf. Hitp.* אֶתְרוֹמָם; אֶנָּשֵׂא ist *Niphʿal.* — v. 11. Das Gericht gleicht einem Feuerbrand, der die Stoppeln verzehrt (5, 23 f.). Angeredet sind die Feinde Jahves, deren Frucht in dem grotesken Bilde von Schwangerschaft (תַּהֲרוּ) und Geburt (תֵּלֵדוּ) mit Spreu (חשׁשׁ) und Stroh (קשׁ) verglichen wird, so daß sie für den Brand reif ist. Für רוּחֲכֶם אֵשׁ „euer Schnauben ist ein Feuer“ (Di-Ki) oder „eure Tendenz als Feuer“ (Kg) ist רוּחַ כְּמוֹ אֵשׁ zu lesen (Seck Lw a): „ein Sturmwind [verzehrt euch] wie im Feuer“. Das Bild vom zornigen Sinaigott, der seine Feinde verzehrt, wirkt hier nach. — v. 12. Die Feinde werden nicht auf ein Einzelvolk, sondern auf die Heiden (עַמִּים) bezogen, die im Weltbrande zu Kalk verbrennen wie die Gebeine des Edomiterkönigs (Am 2, 1). v. 12^{b} enthält einen abgekürzten Vergleich; die Völker gleichen abgehauenen (כסח ψ 80, 16) Dornen, „die im Feuer vergehen“. Als Zuschauer des grausen Spiels ruft Jahve die entfernte (רחוקים) und nahe (קרובים) Menschheit auf; die lebendigen Imperative dürfen nicht mit 𝔊 *ἀκούσονται — γνώσονται* durch Perfekta ersetzt werden (gg Du Ma Bhl). — v. 14. Auch in Zion ist man Zeuge des Untergangs der Gottesfeinde, wo durch die sündigen (חטאים) und gottlosen (חנפים cf. 9, 16. 10, 6) Mitglieder der Judenschaft bestürzt und geängstet werden, was ihre Buße ermöglicht, eine sehr wirksame und gut begründete Gedankenverbindung. Die liturgische, aus den Psalmen (ψ 15, 2. 24, 3 ff.) uns

bekannte Frage, wer Gottes Gast im Tempel sein darf, wird hier den erschrockenen Sündern, die in der Nähe des gefährlichen Gottessitzes wohnen, in den Mund gelegt. Jahves Sitz in Jerusalem, von wo er die Feinde verzehrt hat, gleicht einem Vulkan, der fressend Feuer und ewige Brände (מוקדי עולם) ausspeit, so daß der Aufenthalt auch unter göttlichem Gastrecht (גור) verderblich werden kann. „Wer . . von uns (לָנוּ)“ zeigt distributiven Sinn. — v. 15. Die Antwort (Gunkel) erteilt wohl hier nicht der Priester, sondern Gott selber. Der Gast Jahves muß in Gerechtigkeit (צדקות) wandeln und Redliches reden (מישרים), also Sittlichkeit in Wandel und Wort bewähren. In v. 15[b] werden Einzelzüge der Sittlichkeit beschrieben, die Duhm ohne Grund aus dem Texte ausscheiden will. Mit בֶּצַע מַעֲשָׁקוֹת (cf. Prov 28, 16) ist durch Erpressung erzielter Gewinn gemeint, mit שֹׁחַד Bestechungsgeschenke; mit דָּמִים Unternehmungen, bei denen Blut fließt und Blutschuld eintritt (cf. Prov 1, 10 ff. Bhl). Hand (כפיו), Ohr (אוניו), Auge (עיניו) des Frommen wollen unbescholten sein; er will vom Bösen (רע) nichts hören und sehen. — v. 16. Ein solcher Mann darf in der Höhe wohnen (מְרוֹמִים), womit zunächst an die Höhe des Tempelberges gedacht ist; sein Verließ bei Gott (מִשְׂגְּבוֹ) gleicht einem Jagdschloß auf Felsen (מְצָדוֹת סְלָעִים); stets hat er das nötige Brot (לַחְמוֹ נִתָּן) und Wasser (מֵימָיו נֶאֱמָנִים). Dem Frommen werden also nicht Lebensgenüsse verheißen, sondern die Lebensnotwendigkeiten verbürgt, ein sicheres Verließ, dazu Brot und Wasser als Unterhalt in der Gerichtszeit, wenn Jahves Zornesfeuer die Sünder verzehrt.

c) Die Endzeit. v. 17 ff.

17 *Einen König in Schönheit erschaun deine Augen, ein Land der Ferne sie sehen. [zählte?*
18 *Dein Herz denkt des Schreckens: Wo sind Zähler und Wäger, und der 'die Kleinodien'* [a]
19 *Nimmer schaust du grimmes Volk, dunkler Sprache ohn' Verstehen, mit stammelnder, sinnloser Zunge.*
20 *Doch 'schaust du'* [b] *Zion als Stadt unsrer Feste, Jerusalem sehn deine Augen*
Als ruhige Flur, ein Zelt ohne Abbruch, seine Pflöcke nicht löst man auf ewig,
Seine Seile zumal nicht reißen; 21 *denn dort wohnt Jahve vor uns in Pracht.*
Im 'Becken' [c] *der Ströme* T [d], *weit ausgedehnt, da fährt kein Ruderer mehr [Masts* T [g].
Noch zieht stolzes Schiff T [e], 23 *'seine'* [f] *Taue sind schlaff, nimmer stützend das Gestell ihres*
23 *Da wird Beute 'erlosen'* [h] *'der Blinde'* [i] *in Menge, die Lahmen rauben den Raub.*
24 *Kein Bewohner mehr sagt, ich bin krank; denn schuldbefreit ist das Volk, das dort wohnt;*
'22 *Denn Jahve, unser Richter, unser Herrscher Jahve, unser König Jahve, er hilft uns'* [e].

a) l prb מְגָדִּרִים pr מגדלים. — b) l חֲחָזֶה (‖ תראינה). — c) l מקוה pr מקום cf. Gen 1, 9 : 10. — d) del יאדרים. — e) trsp v. 22 post v. 24. — f) l חֶבְלָיו. — g) del בל פרשו נס. — h) l prb יְרַחֵק. — i) l עִוֵּר pr עד.

Guthe bei Kautzsch, AT[4] hat in diesem Schlußstück richtig den Siebener erkannt; es steht also gegen das Vorige formal wie inhaltlich selbständig. Doch ist das Weltgericht (v. 7—16) Voraussetzung der Endzeit, die jetzt in eigentümlichen Zügen geschildert wird. — v. 17. Nach der Notzeit erscheint das messianische Zeitalter, dessen König in seiner Schönheit (מֶלֶךְ בְּיָפְיוֹ) Israel

schauen soll. Ist dieser Messias von Jahve unterschieden, wie man meist annimmt (Di-Ki a), so ist seine Gestalt sehr blaß, was in nachexilischer Zeit nicht befremdet. Doch da Jahve selber nachher מלך genannt wird (v. 22), ist er selbst auch hier vielleicht unter dem Könige gemeint (𝔗 Vitr Kg), der seinem Volke sichtbar wird (cf. ψ 63, 3). Den König durch die Konjektur מִכְלַל יֶפִי „vollkommene Schönheit“ zu beseitigen (Chey Ma Gkl), besteht kein Anlaß. Zum König gehört das Königreich, das hier als weit ausgedehntes Land (אֶרֶץ מֶרְחַקִּים) bezeichnet wird, gewiß weil es weit über Palästinas Grenzen hinausgeht, etwa „von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde“ sich dehnt, wie im messianischen Bilde Deuterosacharjas (Zak 9, 9 f.). Auch hier ist eine Konjektur wie עִיר מַחֲמַדֵּיהּ (Chey) oder ארץ מחמדים (Gkl) nicht am Platze. — v. 18. Mit dem Eintritt der Endzeit überdenkt Israel (יֶהְגֶּה) den Schrecken (אֵימָה) der Vorzeit, als Tribut und Steuer erhoben wurden, deren Beamte nun verschwunden sind (אַיֵּה). Der סֹפֵר „zählt“ die Münzen, die es seit der Perserzeit gab, der שֹׁקֵל „wägt“ die Barren und Talente, die entrichtet werden mußten. Ein Steuerpächter größten Stils war in hellenistischer Zeit der Ahnherr der Tobiaden (Jos. a. 12 § 160 ff.). Daneben gibt der ספר את־המגדלים als „Zähler der Türme“ keinen Sinn. Auch lasen die griechischen Übersetzer nicht מִגְדָּלִים, sondern *Pt. Pu.* מְגָדְּלִים (𝔊B *τοὺς τρεφομένους*. — אAQ *τοὺς συστρεφομένους*. — α' *μεγαλυνομένους*. — σ' *ἐκτετραμμένους*). So ist ספר את־הַמְגָדִּים „der die Kostbarkeiten (Dt 33, 13 ff.) zählt“ (Gkl) vorzuziehen, da טפסר את המנורים „der Präfekt mit den Zöllnern“ (Du) zu unsicher ist. Niemand erhebt mehr Abgaben in Geld oder Früchten. — v. 19. Auch das Eroberervolk ist verschwunden, dessen Fürst der שודד ובוגד (v. 1 cf. 21, 2) ist. Es wird hier עַם נוֹעָז genannt, wobei נועז, da eine Wurzel √יעז unbekannt ist, Nebenform zu *Pt. Niph* נָעָז „stark“, „trotzig“ von √עוז sein wird [cf. נִרְגָּן נִלְעָג נָלוּז נָבוֹן]. Andre (Rabb Ew § 50b Brd Bhl) lesen נוֹעֵז als Nebenform zu לוֹעֵז „stammelnd“ (ψ 114, 1), was aber den folgenden Attributen vorgreift. Es war ein Volk עַמְקֵי שָׂפָה „solcher“, die „tief“ an Sprache sind, was auf die Dunkelheit der Laute, aber auch des Sinnes gehen kann, so daß man sie nicht versteht (מִשְּׁמוֹעַ); es scheint mit der Zunge zu stammeln (נלעג לשון cf. 28, 11), so daß man den Sinn vermißt (אין בינה). Alles deutet auf eine neue, den Juden unbekannte Sprache hin, sicher nicht das Aramäische, eher das Persische oder Macedonische. — v. 20. Statt dessen soll Israel Zion und Jerusalem zu schauen bekommen. Für 2. *imp.* חֲזֵה ist gewiß תֶּחֱזֶה (‖ תראינה) zu lesen; Ausscheidung von v. 20a (Du Ma Chey Bhl) kommt schon aus metrischen Gründen nicht in Betracht. Fraglich ist, ob קִרְיַת מוֹעֲדֵנוּ Apposition oder Prädicat zu ציון ist; wahrscheinlich ist das zweite, da nicht das Bild, sondern die Bedeutung Zions neu erscheint. Zion wird als Stadt der „Begegnung (מועדנו)“ erschaut, wobei, sofern man nicht die eindeutige LA מועדינו (Mss α' σ') vorzieht, sowohl an die Gottesbegegnung im אֹהֶל מוֹעֵד als an die Festversammlungen denken kann (cf. ψ 42. 48. 84. 87. 122). Ebenso ist in v. 20b Jerusalem als die „ruhige Flur“ (נוה שאנן) neu bestimmt (cf. Ez 48, 9 ff.), die nicht mehr beunruhigt wird (cf. 14, 30. 32). In

der Mitte das Gottes„zelt“ (אֹהֶל) des Tempels, das niemand mehr auflädt (יִצָּעֵן) und wegträgt, dessen Pflöcke (יְתֵדֹתָיו cf. 22, 23) niemals mehr (בַּל־ יִנָּצַח) jemand abbricht (יִסַּע), so daß also das Heiligtum in Ewigkeit in Jerusalem verbleibt. Das letzte Versglied (v. 20^{bd}) bildet mit v. $21^{a\alpha}$ einen Siebener, wobei zunächst die Unzerstörbarkeit des Gotteszeltes, dessen Seile (חֲבָלָיו) nicht reißen, von neuem betont wird. — v. 21 Vielmehr (כִּי אִם) verherrlicht sich Jahve dort für sein Volk (לָנוּ), wobei man für אַדִּיר lieber יֶאְדַּר lesen würde. 𝔊 ὅτι τὸ ὄνομα Κυρίου μέγα ὑμῖν = כי אם שם יהוה אדיר לכם verdient nicht den Vorzug. Jahves machtvolle Gegenwart also macht sein Heiligtum unzerstörbar. Duhm verwandelt אדיר in אפיק יהוה: „Wir haben dort einen Gottesbach“ (Ki), was auf Mißverständnis des Folgenden beruht. — Der nächste Siebener umfaßt v. $21^{a\beta}$ und v. $21^{b\alpha}$, wobei יארים eine überzählige Variante ist. Der Zionsstadt steht die feindliche Flotte ohnmächtig gegenüber. Der Ort (מקים) mit den ausgebreiteten Strömen, wo fortan keine Flotte von Ruderern (אֳנִי שַׁיִט) mehr fährt, wird allgemein im Umkreis von Jerusalem gesehen, das demnach als Inselstadt, umgeben von Wasserströmen, erschiene. Aber wo im Alten Testament findet sich je diese groteske Vorstellung, die der topographischen Lage Jerusalems so ins Gesicht schlägt? Wohl soll der Tempelquell als reicher, lebenspendender Bach durch das Kidrontal und *w. en-nâr* zum Jordan abfließen (Ez 47, 1 ff.), aber nirgends soll Jerusalem eine Seestadt in einem Wasserbecken werden, in dem sich Gunkel die angreifende Flotte wie verzaubert festgebannt denkt. Vielmehr der Ort, wo Schiffe fahren, ist das Mittelmeer; an dies hat man bei [יא״] מקום נהרים zu denken, wobei sich für מקום von selbst die Lesung מקוה nach Gen 1, 9:10 ergibt. Das „Wasserbecken (מָקוֵה)“ mit den breiten (22, 18. ψ 104, 25 רְחַבֵּי יָדַיִם) Strömen ist demnach das Ostbecken des Mittelmeeres mit seinen Meeresströmungen (נהרים cf. 44, 27. Jon 2, 4. ψ 24, 2). Dort fährt in Zukunft keine Flotte (אֳנִי) mit Rudern (שַׁיִט cf. Ez 27, 6. 29) mehr, wobei man unwillkürlich an die Trieren der griechischen Schlachtflotten denkt, und kein Prunkschiff (צִי אַדִּיר cf. Num 24, 24. Ez 30, 9. Du 11, 30), gewiß daß Feldherrnschiff, durchzieht mehr das Meer (לא יעברנו). — v. 22. Die Schilderung der Flotte (v. $23^{ab\alpha}$) wird durch v. 22 unterbrochen, weshalb dieser Vers dahinter zu setzen ist, am besten an den Schluß des ganzen Stücks, da der Prophet hier Israel nicht mehr anredet, sondern sich mit Israel zu einem Ganzen zusammenfaßt. Als Siebener reichlich belastet, gewinnt er durch Entfernung von הוא. Zum dreimaligen יהוה sind שָׁפְטֵנוּ, מְחֹקְקֵנוּ, מַלְכֵּנוּ nicht Prädicate, sondern Appositionen, während das Prädicat in יושיענו steckt. Als „Richter“ (שפט) ist Jahve der Bürge gerechten Gerichts, als „Herrscher“ (מְחֹקֵק cf. Jud 5, 9. 14) gebietet er „in Krieg und Frieden“ (Bhl), als „König“ ist er absoluter Herr (cf. 6, 5). In allen drei Eigenschaften ist er Israels Heiland (מוֹשִׁיעַ). — v. 23. Mit v. $21^{b\beta}$ bildet v. $23^{ab\alpha}$ einen Siebener. Für das beziehungslose חֶבֶל־ךָ „deine Taue“, von König zu Unrecht auf Jerusalem bezogen, entstanden vielleicht durch den Zwischeneintritt von v. 22, um die Beziehung auf Gott auszuschließen, ist חֶבְלָיו zu lesen (Gkl) mit Rückblick auf

v. 21^{b} צִי אַדִּיר. Das Feldherrnschiff ist abgetakelt, seine Taue (חבליו) hängen schlaff (נִטְּשׁוּ). Zur Ausscheidung von v. 23^{a} (Bhl) ist also kein Grund. Subjekt zu בַּל־יְחַזְּקוּ können die Taue, aber auch die Matrosen sein, die den Mast (תֹּרֶן) befestigen. In כֵּן־תֹּרֶן „Stellung“ (Gen 40, 13. 41, 13) ist jedenfalls das Quergestell des Mastes am Boden des Schiffes, in das er eingelassen wird, zu sehen, die griechische *μεσόδμη*, die bei fehlenden Tauen keine Kraft zum Halten des Mastes mehr hat. Das nächste Glied ist unklar: „Sie haben kein Signal (נֵס) ausgebreitet (בַּל־פָּרְשׂוּ)“, was sich allenfalls auf den „Wimpel“ des Schiffes (Ez 27, 7), aber nicht auf das „Segel“ beziehen könnte, das kein נֵס ist (gg Cornill Bhl Gkl a). Wahrscheinlich ist das metrisch überschüssige Sätzchen, dessen Perfekt hinter *Impf.* יחזקו auffällt, eine Glosse. — v. 23$^{b\beta\gamma}$. Da keine Flotte den Feinden im Lande mehr zuhilfe kommt, fällt der Rest der Besatzung der Plünderung durch die Jerusalemer anheim. „Da ward Beute (עַד cf. Gen 49, 27) der Plünderung (שָׁלָל) verteilt“, — fällt wegen des Pleonasmus auf. Wahrscheinlich ist עִוֵּר „der Blinde“ (‖ פִּסְחִים) für עד zu lesen (Bhl [Du Ma Chey Gkl]), womit לֵק oder יְחֻלֵּק „er erlost“ notwendig wird. So entsteht eine Anspielung auf 2 Sam 5, 6, wonach die „Blinden und Lahmen“ zur Verteidigung Jerusalems imstande sind. Mit feiner Selbstironie betont der Dichter, daß in der Endzeit die sogenannten „Blinden und Lahmen“ wirklich als „Raubebald-Eilebeute“ (8, 1 ff. 10, 5) siegreiche Beute machen werden. Ist חֻלַּק^{sic} und בָּזוּז nichtig, so liegt *Perfectum propheticum* vor. — v. 24. In Wirklichkeit gibt es aber keine Kranken (חליתי) mehr, also auch keine „Blinden und Lahmen“, weil es keine Schuld mehr gibt. Die Ersetzung von חליתי durch חטאתי (Grätz Chey Ma) schwächt den Gedankenzusammenhang“. Das Volk, das in der Gottesstadt (בָּהּ cf. v. 20) wohnt, ist der Schuld enthoben (נְשָׂא עָוֹן cf. ψ 32, 1 נְשׁוּי פֶּשַׁע). Daß mit der Schuld die Krankheit verschwunden ist, ist ein antiker, aber tiefer Gedanke, dem als Schlußsatz wahrscheinlich noch v. 22 zur Bekräftigung gefolgt ist. Mowinckel, a. O. S. 238 denkt an Jahves Königsfest (v. 22 מלכנו), das zugleich ein Sühn- und Reinigungsfest sei.

Der stärkste Gegenbeweis gegen Jesaias Autorschaft, die schon Ewald bezweifelte und Stade bestritt, liegt in der geschichtlichen Anonymität des Stückes, die es mit der Jesaiaapokalypse (c. 24—27) verbindet, die aber den alten Propheten ganz fremd ist. Der jesaianische Gegensatz zwischen Weltgott und Weltmacht, die sich am Gotteslande vergreift, ist verwertet, aber der geschichtlichen Namen beraubt. Der Eroberer heißt „Verwüster“ und „Verbrecher“ (v. 1), aber wer ist es? In die Völker und Nationen (v. 3) ist der Begriff des Heidentums hineingewachsen. Der Feind haust im Lande (v. 7—9), wo ihn als Repräsentant der Völkerwelt (v. 12) das Gericht treffen soll. Die Scene ist also nicht ökumenisch, sondern palästinisch (v. 8 f.). Dagegen steht Zion und Jerusalem (v. 5. 20) im Mittelpunkte des Gottesvolkes, das der Erlösung entgegenharrt (v. 2) und schließlich entgegengeht (v. 5 f. 17 ff.). Zion ist Jahves Wohnung, die nicht wie ein Zelt abgebrochen werden soll (v. 20). Hier gilt die Tempelregel der Psalmen (ψ 15. 24, 2 ff.), daß nur der Fromme Zugang

zu Jahve hat (v. 14—16); die Frömmigkeit besteht hier wie dort nicht in ritueller Reinheit (cf. Ez 18, 5 ff.), sondern in Sittlichkeit. Es gilt für Israel (v. 24) und seine Sünder (v. 14), Vergebung der Schuld zu erlangen als Voraussetzung des Eintrittes der Endzeit. Die Sprache der Psalmen klingt überall wieder (v. 2. 10. 14 ff. 24), und Weisheit, Erkenntnis und Gottesfurcht (v. 6) erinnern an die Spruchliteratur (Prov 1, 1—7). Angesichts dieses Zusammenhangs mit der Apokalyptik und der Psalmenfrömmigkeit ist nicht nur die jesaianische, sondern die vorexilische Autorschaft aufzugeben, an der noch Mowinkel, a. a. O. S. 235 A 1 festhalten will. Gunkel denkt an Tritojesaias Zeit, also die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts; doch galt damals die Perserherrschaft nicht als Vergewaltigung Israels, und der Tempeldienst, wie ihn Maleachi beschreibt, zeigt nicht den reformierten Zug der Tempelregel (v. 14 ff.). Buhl S. 430 ist geneigt, an die spätere Perserzeit unter Artexerxes Ochos zu denken, der den Juden feindlich gegenüber trat; doch wäre es auffallend, die altbekannten Perser als ein Volk mit barbarischer, stammelnder Sprache (v. 19) eingeführt zu sehen. Vielmehr scheint der Eroberer einem neuen Volk mit unbekannter Sprache anzugehören, was gut auf das Alexanderreich passen würde, in dem auch die vielen Völker verständlich sind, die dem Gericht anheimfallen (v. 12). Als Alexander und Parmenio Syrien und Palästina unterwarfen (332), mag es hart im Lande zugegangen sein (v. 8), mögen auch die friedliebenden Juden manches als Vertragsbruch angesehen haben. Doch könnte man auch an Antigonus' und Demetrius' Kämpfe um Syrien und Palästina denken (312 v. Chr.), die ohne Brandschatzung der palästinischen Landschaft nicht denkbar sind. Daß der Eroberer aus dem Westen kam, zeigt besonders das Bild einer feindlichen Flottenmacht (v. 21 ff.), die mit Masten und Rudern zum Angriff fährt, in Zukunft aber zum Schweigen gebracht werden soll. Das deutet mit Sicherheit auf die griechische Flotte, die seit Alexander in allen Diadochenstaaten als Waffe eine besondere Rolle spielte, so daß sie unsern Propheten als Symbol des Feindes auffiel. So scheint mir das Zeitalter Alexanders, als die Macedonen, ein Volk unbekannter Sprache, in den Orient einrückten und die Welt in Atem hielten, der beste Ansatzpunkt für unser Kapitel zu sein. Da der Eroberer eine wahrscheinlich persönliche, einheitliche Macht ist (v. 1), so ist es vermutlich älter als die Apokalypse (c. 24—27), wo auf drei Diadochenreiche angespielt wird (27, 1). In die Makkabäerzeit hinabzugehen und auf Antiochus V. zu raten (Du Gu a), besteht kein Anlaß; denn damals war durch Judas für die Freiheitskämpfer bereits eine viel stärkere Stellung erkämpft, als sie die Juden hier haben. Auch war damals der Gottesdienst arg gestört, wovon sich in unserm Kapitel keine Spur zeigt. Man bleibt am besten um 300 v. Chr. stehen.

IV. Das Finale. c. 34 f.

1. Edoms Untergang. c. 34.

1 *Heran, ihr Völker, zu hören!* *Und lauschet auf, Nationen!*
Es horche die Erde und ihre Fülle, *der Erdkreis und all seine Kinder.*

2 *Denn Jahves Zorn gilt* T[a] *den Völkern,* *und sein Grimm all ihrem Heer.*
Er hat sie geweiht der Schlachtung . . . . . .

3 *Ihre Erschlagenen hingeworfen,* *ihre Leichen — ihr Geruch steigt auf.*
In ihrem Blut hinfließen die Berge 4 T[b] *'und triefen alle Hügel'*[c].

Und der Himmel rollt ein wie ein Buch, *und all sein Heer welkt hin,*
Wie Blätter welken am Weinstock *und welke Frucht an der Feige.*

* *
*

5 *Denn am Himmel 'kreist'*[d] *'sein Schwert'*[e], *'4aα alles Himmelsheer zerstäubt'*[f].
Dann fährts hernieder auf Edom, *auf das Volk 'seines Banns'*[g] *zum Gericht*

6 *Jahves Schwert ist voller Blut,* *es hat sich gebadet in Fett,*
Nicht Blut von Lämmern und Böcken, *nicht Nierenfett von Widdern.*

Denn ein Opfer hat Jahve in Boṣra, *groß Schlachten in Edoms Land.*
7 *Da fallen als Büffel 'Völker'*[h], *als Farren 'das Volk'*[i] *der Starken.*

Und ihr Land 'netzt sich'[k] *vom Blut,* *und 'sein Staub'*[l] *wird feist vom Fett;*
8 *Denn Jahves Rachetag kommt,* *von Zions 'Herrn'*[m] *das Vergeltungsjahr.*

* *
*

9 *Seine Bäche sich wandeln in Pech,* *dazu sein Staub in Schwefel,*
Und es gerät sein Land T[n] *in Brand* . . . . . .

10 *Nicht nachts erlöscht's noch tags* *sein Rauch steigt auf für ewig;*
Von Geschlecht zu Geschlecht liegt's wüste, *'nie'*[o] *wandert einer hindurch.*

11 *Es beerben's Dommel und Pelikan,* *und Eule und Rabe dort hausen.*
Und ausspannt drüber 'Jahve'[p] *Schnur Tohus und Lot von Bohu.*

12 *Seine Freien* . . . .
Kein Königtum ruft man dort aus, *all seine Fürsten sind zunichte.*

* *
*

13 *Seine Paläste gehn auf in Dornen,* *in den Festungen Nessel und Stacheln;*
Und es wird der Schakale Wohnung, *ein 'Lagerplatz'*[q] *für Strauße.*

14 *Da treffen Wildkatzen Hyänen,* *und ein Feldbock 'trifft'*[r] *den andern;*
Ach, dort schafft sich Lilit ein Lager *und erfindet sich eine Ruhstatt.*

15 *'Dort'*[s] *nistet und heckt Pfeilschlange* *und bricht und brütet 'die Eier'*[t].
Ach, dort versammeln sich Weihen, *'nicht vermißt'*[u] *die eine die andre.*

17 *Und er wird ihnen werfen das Los,* *seine Hand teilt es* T[y] *zu mit der Meßschnur;*
Auf ewig besitzen sie's, *von Geschlecht zu Geschlecht drin wohnend.*

'16 *Forscht nach in Jahves Buch* T[v]*:* *Nicht eins davon verfehlt sich.*
T[w] *Denn 'Jahves Mund'*[x] *hat's geboten,* *und sein Geist bringt alles zuhauf.'*[z]

a) del כל c 𝔊. — b) v. $4^{a\alpha}$ (om 𝔊) prb trsp post v. 5^{a}. — c) ins prb וְנָמֹגּוּ כל גבעות. — d) l חֻרְבָּתָהּ. — e) l חרבו. — f) v. $4^{a\alpha}$ huc trsp. — g) l חרמו. — h) l עַמָּם pr עָמָם. — i) l prb אבירים עם. — k) l וְרוּחָהּ. — l) l עפרה. — m) l לֶבַב צִיּוֹן. — n) del לזפת ut dupl. — o) l לְנָצַח pr לנצח נצחים mt c. — p) ins יהוה post עליה. — q) l חָצַר. — r) l וְקָרָא. — s) l שם pr שמה mt c. — t) l בְּיִצְחָק pr בצלה. — u) ins פקדו cf. v. $16^{a\gamma}$. — v) del וקראו. — w) v. $16^{a\gamma}$ = v. $15^{b\beta}$. — x) l פִּי יהוה c 5 mss. — y) del להם. — z) v. 16 post v. 17 pnd.

Dieser Schluß des Jesaiabuches, der den einzelnen Buchteilen folgt (c. 1—12. 13—27. 28—33), ist ein Nachtrag aus später Zeit, als solcher schon im Beginn der kritischen Wissenschaft erkannt (Eichh Ges Ew Kn Del Di) und allgemein anerkannt. „Kap. 34, 5 ff. ist im Grunde nur eine Wiederaufnahme von c. 63, 1—6“ (Di-Ki). Dem Weltgericht, das aber seinen Mittelpunkt in Edom hat (c. 34), tritt eine Verheißung für Israel zur Seite (c. 35). Das Gerichtsbild (c. 34) weist in Anlage und Bildersprache Ähnlichkeit mit c. 13 auf, weshalb man an denselben Verfasser gedacht hat (Ges Cornill). Denn in beiden Fällen liegt eine Apokalypse mit weltgeschichtlichem Rahmen vor, der den Untergang des Erbfeindes umschließt, dort Babels, hier Edoms. In beiden Fällen wird die zerstörte Hauptstadt mit allerlei Wüstentieren bevölkert. Doch läßt sich c. 34 mit c. 13 an Großartigkeit nicht vergleichen, sondern erschöpft sich in loderndem Haß. Augenscheinlich hat dem Verfasser das dreizehnte Kapitel als Vorbild gedient. Doch während Babels Fall wirklich ein weltgeschichtliches Ereignis war, hat Edoms Sturz Bedeutung nur für Judäa. Der Haß gegen das Brudervolk flammt empor, von dem Jesaia so himmelweit entfernt war (cf. 21, 11 f.). Er ist charakteristisch für das nachexilische Judäa; denn bei der Zerstörung Jerusalems waren die Edomiter die Gewinner, da sie in das entvölkerte Land vordrangen (Thr 4, 21. Ob 1. Mal 1, 1 ff. cf. Jer 49, 7 ff. Ez 35) und den Süden besetzten. Im Jesaiabuche ist das mächtige, leidenschaftliche Gedicht (Jes 63, 1—7) aus dem ersten Jahrhundert nach dem Exil ein Zeugnis des Gegensatzes, der sich zwischen Juda und Edom herausgebildet hatte. Es hat auch unserm Dichter vorgelegen (34, 6. 8 : 63, 4), nur daß er nicht die gleiche dichterische Kraft erreicht hat. Doch sprechen die andern Edomstücke mehr für das fünfte als ein späteres Jahrhundert. Auch sind die Edomiter noch im Besitz von Bosra (v. 6), also der Landeszentrale, die seit der Alexanderzeit an die nabatäischen Araber übergegangen ist, gegen die sich der Haß des Gedichtes nicht erklären würde. Es ist also vorsichtig, den Zeitansatz nicht unter c. 400 hinabzurücken. Eine Reihe von Bildern führt aus der geschichtlichen in die apokalyptische Welt, die uns bei Joel (c. 3), der wohl um d. J. 400 schrieb, und später im Grundstock der Jesaiaapokalypse (24, 1—7. 18^{b} ff. 25, 6—10^{a}. 26, 7 ff. 27, 1. 6. 9. 12 ff.) entgegentritt, der freilich nicht vor der macedonischen Zeit (27, 1) anzusetzen ist. An diese Apokalypse erinnert das Gericht über die Himmelsmächte (34, 4 cf. 24, 21 ff.), der Untergang des Firmaments (34, 4), das große Schwert Jahves (34, 5 f. cf. 27, 1); nur fehlt der hoheitvolle Zug jener Apokalypse, wonach die Völkerwelt zum Gottesfrieden berufen ist (25, 6—10^{a}), und die Inbrunst des Gebetes (26, 7 ff.). Eigen-

tümlich ist der Ausdruck סֵפֶר יְהוָה (v. 16), der ein fest abgeschlossenes Offenbarungsbuch voraussetzt, dessen Weissagung sich Punkt für Punkt erfüllt. Alles in allem gehört c. 34, womit c. 35 untrennbar zusammenhängt, zu den späten Stücken des Jesaiabuches. Es wird ihm (c. 1—33) mit diesem Anhang eine apokalyptische Wendung gegeben, die in Edom den Antichristen sieht, die sich aus den geschichtlichen Verhältnissen erklärt, als Edom der einzige ernsthafte Gegner der Juden war. Vermutlich hat das Jesaiabuch einmal mit c. 34 f. geschlossen. Wir werden also auf ein älteres Stadium in der Geschichte dieses Buches geführt, als der Anhang (c. 36—39) und Deuterojesaia (c. 40—66) noch nicht dazu gehörten, sondern noch selbständig oder in anderem Zusammenhang umliefen. Metrisch liegen dreihebige Vierzeiler vor.

v. 1. Die גּוֹיִם und לְאֻמִּים sind heidnische Völker (17, 12), über die ganze Erde verstreut; sie werden nicht als Zeugen (cf. 1, 2), sondern als Angeklagte angerufen, wie das Folgende zeigt. Die Formel הָאָרֶץ וּמְלֹאָהּ „die Erde und ihre Fülle" ist altprophetisch (Dt 33, 16. Mi 1, 2. Jer 8, 16. 47, 2. Ez 19, 7. 30, 12. ψ 24, 1); מְלֹא ist nicht Infinitiv, der *mŏl'âh* erwarten ließe, sondern ruht auf der Grundform *milâ'*. Darunter ist wie mit חַבֵל וְצִבְאָהּ (cf. 22, 24. 42, 5) nicht die Pflanzenschöpfung gemeint (42, 5. Hi 31, 8), sondern wegen des Zusammenhangs die lebendigen Kinder der Erde (44, 3. 61, 9. 65, 23. Hi 5, 25. 21, 8. 27, 14), so daß 𝔊 *ὁ λαὸς ὁ ἐν αὐτῇ* sachlich recht hat. — v. 2. Die Völkerwelt soll aufhorchen, da ihr Gericht kommt. Bei Jesaia kommen קְצֵף und חֵמָה nicht vor (Di); vor הגוים ist כל des Metrums wegen mit 𝔊 zu streichen. In צְבָא (Gen 2, 1) ist hier gegenüber von v. 4 צבא השמים die irdische Bewohnerschaft gemeint. Die Völkerwelt ist mit dem Bann geschlagen (החרימם) und der Schlachtbank ausgeliefert. Der vierte Stichos ist diesem Vers verloren gegangen. Im Unterschied vom Kriegsgefallenen (חלל cf Nah 3, 3) ist פגר allgemein der Leichnam (37, 36 = 2 Reg 19, 35. Gen 15, 11. 1 Sam 17, 46. Am 8, 3); das absolut stehende פגריהם wird im Suffix באשם wiederaufgenommen. Daß die Toten von Jahves Hand fallen, geht aus v. 5 ff. hervor. Die Berge sind in Blut gebadet (וְנָמַסּוּ). Wieder fehlt ein Stichos, der nicht durch v. $4^{a\alpha}$, wo vom Himmelsheer die Rede ist, sondern etwa durch וְנָטְנוּ כָל־גִבְעוֹת (Bick Chey Di Ma Bhl) zu ergänzen ist (cf. Am 9, 13 וכל הגבעות תתמוגגנה). — v. 4. Der erste Stichos (v. $4^{a\alpha}$), der in 𝔊 א A Q fehlt, paßt gut hinter v. 5^{a}, so daß in v. $4^{a\beta b}$ ein regelrechter Vierzeiler übrig bleibt. Auch der Himmel wird in die Katastrophe hineingezogen (24, 21 ff.). Er ist wie ein ausgespanntes und gewölbtes Zeltdach vorgestellt, das sich an den beiden Enden des Horizonts löst und nach innen einrollt (נִגְּלוּ cf. G.K.[28] § 67[t]), vielleicht infolge entwickelter Hitze. Lehrreich ist der Vergleich mit einem Buch (ספר), das in alter Zeit bis auf Jesaia (30, 8 cf. 8, 1) als Tafelbuch, erst seit Jeremia (36, 23) als מְגִלָּה „Rollenbuch" erscheint, was von da an die Regel ist (Kuhnert-Festschrift 1928 S. 9 ff.). Die Gestirne werden mit welken Blättern und Früchten verglichen, die nun vom Sturmwind herabgeschüttelt werden, ein auch in die Johannesapokalypse eingedrungenes, sehr wirksames Bild (Ap 6, 13

cf. Mt 24, 29). Weinstock und Feigenbaum, die wichtigsten Obstbäume Palästinas, scheinen hier beide aufrecht zu stehen, der Weinstock am Spalier des Hauses; mit נֹבֶלֶת ist die welke Frucht der Feige (*ὄλυνθος*) gemeint. — v. 5. Nun zuckt Jahves Riesenschwert am Himmel hervor (cf. 27, 1), dem anderswo die eschatologische Posaune entspricht (27, 13). Ist בשמים richtig, so paßt das transitive וְרִוְּתָה 𝔊 *ἐμεθύσθη* in keiner Weise; denn im Himmel gibt es kein Blut, und Zornesrausch (Del Di Du) ist kein Bild für das Schwert. Die Änderung in מְרוֹטָה (Ez 21, 23) „gewetzt“ (Koppe Brd) führt von den Buchstaben zu weit ab; dagegen empfiehlt sich Buhls Konjektur וְדֵיתָה (= ודאתה cf. Dt 28, 49. Jer 48, 40. 49, 22) von √דאה „schweben“ aufs beste. Da Jahve nicht spricht, ist aber חרבו für חרבי, wie auch nachher חרמו für חרמי zu lesen. Hinter v. 5[a], wo wir uns am Himmel befinden, hat v. 4[aα] einen guten Platz: „Es zerstäubte (cf. 5, 24) alles Heer des Himmels“, worunter man alle himmlischen Elemente verstehen kann. Vom Himmel fährt das Schwert erdwärts auf Edom nieder, womit das Hauptthema erreicht ist. Denn Edom ist עַם חֵרֶם, das Volk unter Jahves Bann, zum Gnrichte bestimmt (למשפט). Das Gericht soll den alten Handel zwischen Jakob und Esau endgiltig entscheiden. — v. 6. Der Dichter stellt sich das Gericht als schon vollzogen vor, da er Jahves Schwert blutgerötet und fettbestrichen sieht. Blut und Fett (חֵלֶב) stammen von den Erwürgten; das *Hotpaʿal* הִדַּשְׁנָה = *hutdaššʾnâ* cf. G.K.[28] § 54, 3, also ein Medium, bedeutet: „es hat sich an Fett gesättigt“. Wer die Erwürgten sind, scheint in v. 6[aβ] ausgesprochen zu sein, wobei die Formel מ[ם כרים ועתודים], die in 𝔊 אAQ fehlt, aus 1, 11 entnommen ist. Doch das Strafgericht gilt doch nicht Lämmern (16, 1. 32, 14 כרים), Böcken und Widdern, sondern Menschen. Entweder also sind die Tiere Decknamen für die Edomiter, wie in der bekannten Henochapokalypse (Hen 85—90) für Urmenschen und Israeliten, oder מן ist hier negativ zu fassen (Gen 27, 39. 2 Sam 1, 22. Jer 15, 19. 48, 45). Jahves Blutgericht wird mit einem heiligen Opfer (זבח) und einer profanen Schlachtung (טבח) verglichen (cf. Seph 1, 7. Jer 46, 10). Bosra (בָּצְרָה „Festung“) wird als einzige Hauptstadt von Edom genannt (cf. 63, 1. Am 1, 12. Jer 49, 13. 22. 1 Chr 1, 44); schon J kennt Bosra als Heimat eines Edomiterkönigs (Gen 36, 33). Gewöhnlich sucht man es ins *el-buṣêre* (Seetzen, Reisen II, 357; Burckhardt, Reisen 683), am *sêl chunêzir*, 40 km südöstlich vom Südpunkt des Toten Meeres; doch wahrscheinlich ist mit Wetzstein und Buhl an Petra zu denken, die berühmte Hauptstadt des Nabatäerreiches (cf. KG[2.3] S. 222 f.), deren Name jedenfalls ein gräcisiertes *boṣra* ist. Sie liegt c. 85 km südlich vom Toten Meer im Buntsandstein des *wâdi mûsâ* in märchenhafter Farbenpracht (Dalman, Petra I) im Zentrum des edomitischen Landes. Wenn der Dichter vom Blutbad in Bosra redet, denkt er vielleicht an die Eroberung der Stadt durch die arabischen Nabatäer, die der edomitischen Herrschaft ein Ende machen; denn von einem jüdischen Kriegszug gegen die Stadt ist in unserm Gedicht nicht die Rede. — v. 7. Der erste Halbvers ist mit v. 6[b], der zweite mit v. 8 zu verbinden. Nach 𝔐 עמם fahren mit den Edomitern Büffel hinab; doch erwartet man die

Tiere als Bild, aber nicht als Begleitung für die Menschen genannt, weshalb Duhm מְרִאִים [עם] für ם[עמ] vorschlägt, was aber eher als Ersatz für רְאֵמִים in Betracht kommt. Mir scheint, daß עַמִּים „Völker“, „Stämme“ für עִמּם zu lesen ist, ebenso nachher עַם אַבִּירִים „das Volk der Edeln“ (cf. Jud 5, 22. Thr 1, 15), so daß ראמים [oder מְרִאִים] und פרים Zustandsaccusative sind. Die edomitischen Stämme und ihre Häupter fallen als Büffel [oder Mastkälber] und Farren. Mit ירד ist vermutlich der Tritt in die Opfergrube gemeint. Der nächste Vierzeiler (v. 7ᵇ. 8) begründet das blutige Werk mit Jahves Rache und Vergeltungsjahr. Da die Erde selbst sich satt am Blut trinkt, ist וְרִוְּתָה 𝔊 μεθυσθήσεται zu lesen; für ועפרם, auf die Edomiter bezogen, empfiehlt sich עפרה (Ki), auf die Erde bezogen. Es scheint, daß der Dichter sich in blutigen Bildern nicht genugtun kann. — v. 8. Schon Obadja hat den Rachetag (יום נקם cf. 63, 4) gegen Edom vorausgesagt (Ob 15ᵇ); neben den hier das Jahr der Vergeltung tritt (שנת שלומים cf. Jes 63, 4 שנת גאולי; Hos 9, 7 יְמֵי הַשִּׁלּוּם). Für לְרִיב ציון, „dem Zionsstreit“ ist entweder לְרַב ציון „Zionsstreiter“ (Bhl) oder לְרַב ציון „Zionsmeister“ zu lesen. Die Streitsache zwischen Zion und Edom soll endgiltig ausgetragen werden. — v. 9. Nach der Vernichtung des Volkes wird auch das Land zerstört; auf ארץ אדום (v. 6) beziehen sich alle weiblichen Suffixa im folgenden. Seine Bäche (נחליה) verwandeln sich in Pech (לזפת), sein Staub in Schwefel (גפרית). Vielleicht ist das Bild von den nordwestarabischen vulkanischen Harras beeinflußt, die zur idumäischen Landschaft im weiteren Sinne gehören (Moritz, Arabien S. 13). Das zweite לזפת ist wohl Dittographie des ersten, so daß v. 9ᵇ dreihebig ist, wonach ein vierter Stichos ausgefallen ist. Die Verbindung von v. 10 לילה mit v. 9 macht aus v. 9ᵇ noch keinen Doppeldreier. — v. 10. Schilderung des unauslöschlichen Brandes, der Nachts und Tags (cf. Dt 28, 26. Jer 14, 17 לילה ויומם) nicht verlischt. Mit לְנֵצַח נְצָחִים, מִדּוֹר לְדוֹר, לְעוֹלָם übersteigert sich die Vorstellung der Verwüstung; das ausgebrannte Land liegt wüste (תֶּחֱרָב) und menschenleer da. Für das ungebräuchliche, metrisch überlastende לנצח נצחים genügt לָנֶצַח (25, 8), falls man nicht einhebiges אֵין שָׁב (Bick Chey Du Ma) statt des in 𝔊 fehlenden אֵין עֹבֵר בָּהּ lesen will. — v. 11. Die Tierschilderung (v. 11ᵃ) läse man lieber hinter v. 13ᵃ, da v. 11ᵇ—13ᵃ von der Kultur des Landes handelt. In קָאַת 𝔖 *qâqâ* sehen die Übersetzer (α' σ' ϑ' *πελεκάνοι*) den Pelikan, einen Wasservogel, der mindestens noch Sümpfe voraussetzt. Unter קִפֹּד 𝔖 *quphdâ* zwischen lauter Vögeln scheint nicht der Igel (am. *quphdâ* a. *qunfud*), sondern die „Rohrdommel“ (Hi Chey) gemeint zu sein (cf. 14, 23). In יַנְשׁוּף, einem unreinen Vogel (Lev 11, 17. Dt 14, 16), ist nicht mit 𝔊 der „Ibis“, sondern mit 𝔗𝔖 die „Eule“ zu suchen, wobei Bochart √נשף „Abend“ verglichen hat (Bhl). In v. 11ᵇ ist das fehlende Subjekt יהוה hinter עליה durch Haplographie ausgefallen. Das Land wird von Jahve vermessen mit der Meßschnur (קו) und den Steinen (אַבְנֵי) des Chaos, dessen Elemente תֹּהוּ וָבֹהוּ (Gen 1, 2. Jer 4, 23) hier auf die Meßinstrumente verteilt sind. Gemeint ist, daß das zu vermessende Land dem Chaos gleicht; an einen Häuserbau, der in Wirklichkeit ein Einreißen wäre, ist nicht gedacht; denn קו und אבנים braucht

man auch für Feldvermessung (cf. 𝔊 *σπαρτίον γεωμετρίας*). — v. 12. Das erste Wort חֹרֶיהָ „seine Freien“ steht ganz isoliert, auch metrisch. 𝔊 *καὶ ὀνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ· οἱ ἄρχοντες αὐτῆς οὐκ ἔσονται* [=ואיים ישבו בה חריה לא יהיו cf. 13, 22]; 𝔖 *w'lâ tehwê tammân ḥ'dûtâ* [=עֻם לא תהיה חֲדָוָה] korrigieren auf ihre Weise. Aber schwerlich kann man mit dieser Hilfe das isolierte חריה ergänzen, sondern muß annehmen, daß ein Doppeldreier bis auf das eine Wort ausgefallen ist (cf. Buchanan Gray in ZAW 31, 123 ff. Du Ma Chey Ki Bick). Der nächste Doppeldreier ist besser erhalten. Ist מלוכה richtig, so muß an Ausrufung des Königtums gedacht werden (מָלוֹכָה יִקְרָאוּ), mit der es nun ein Ende hat. Wirklich scheint Edom ein Wahlkönigreich gewesen zu sein, da seine alten Könige verschiedenen Ortschaften entstammen (Gen 36, 30 ff.). Dabei ist אין die Negation zu מלוכה: „es gibt kein Königtum mehr auszurufen“, nicht zu יקראו: „es gibt keine die ein Königtum ausriefen“ (gg Ges Ew), noch weniger: „es gibt keinen, den man zum Königtum riefe“ (Vitr Eichh). Mit dem Königtum ist auch das Fürstentum aus (כָּל שָׂרֶיהָ יִהְיוּ אָפֶס). Die שרים sind jedenfalls die edomitischen Häuptlinge (אַלּוּפִים cf. Gen 36, 40 ff. P). — v. 13. Edoms Schlösser (ארמנותיה) gehen auf in Dornen (סִירִים cf. 5, 6); die 3. *fem. Sg.* וְעָלְתָה ist vor pluralischem Subjekt möglich (Müller, Schulgrammatik § 505). Während Jesaia שָׁמִיר וָשַׁיִת sagt (5, 6. 7, 23 ff. 9, 17. 10, 17), steht hier קִמּוֹשׁ „Unkraut“ (Hos 9, 6. Prov 24, 31) und חוֹחַ „Dorn“. So wird Edom zur Wohnstatt der Schakale (תַּנִּים 13, 22. 35, 7. 43, 20) und Strauße (בְּנוֹת יַעֲנָה Mi 1, 8), deren Klagelaute das Bild des Jammers erhöhen (Mi 1, 8). Für חָצִיר „Grün“ (√*ḥaḍara*) ist mit 𝔊 *αὐλή* natürlich חָצֵר „Hofstatt“ (√*ḥaḍara*) zu lesen. — v. 14. Neben die Wüstentiere treten hier die Dämonen, die nach hebräischer und arabischer Auffassung besonders an unwirtlichen Orten hausen. Die אִיִּים 𝔊 *ὀνοκένταυροι* und צִיִּים 𝔊 *δαιμόνια* sieht 𝔊 bereits als dämonische Wesen an; doch darf man an Wüstenhunde (אִיִּים a. *ibn âwâ* von √אוה „heulen“) und Wildkatzen (צִיִּים a. *ḍajûn*) denken (cf. 13, 22. Jer 50, 39). Dagegen ist שָׂעִיר „Satyr“ „Feldbock“ ein bocksgestaltiger Dämon (13, 21. Lev 17, 7), der im Aberglauben des Volks schon in vorexilischer Zeit eine größere Rolle spielte (Lev 17, 7. cf. 2 Reg 23, 8 [1 בָּמוֹת הַשְּׂעִרִים]) und mit dem wahrscheinlich auch עֲזָאזֵל = עזאל (Lev 16, 8. 10) zusammenhängt, zu dem der Sündenbock in die judäische Wüste getrieben wurde. Die Satyrn „begegnen“ dort einander (על רעהו יקרא), wie קרא, vielleicht in der *Niph'alform* יִקָּרֵא, weil mit עַל konstruiert (Ex 3, 18. 5, 3), hier zu übersetzen ist. Auch לִילִית ist ein Gespenst (σ' *λαμία*), wohl mit √לִיל „Nacht“, verwandt, also ein nächtlicher Dämon, der in der Bibel nur hier vorkommt, aber in der jüdischen Dämonologie eine ziemliche Rolle spielt (ZDMG 9, 470. 484 f.). Sie „erholt sich“ (הרגיעה cf. 28, 12 מרגעה) und sucht sich eine Ruhstatt an der Stätte des Grausens. — v. 15. Hinter den Dämonen folgen wieder echte Tiere. Für שָׁמָּה, wenn überhaupt ein Wort, ist metrisch שָׁם notwendig. In קִפּוֹז a. *qaffâza* ist die weibliche Springschlange (*Eryx jaculus*) zu sehen (Bochart), die sich vor dem Sprunge zusammenrollt; מלט „freigeben“ steht für „gebären“ (66, 7). Im zweiten Versgliede (v. 15$^{a\beta}$) ist für das beziehungslose בְּצַלָּהּ „in seinem

Schatten“, das sich doch nicht auf Edom beziehen kann, mit Duhm בֵּיצֶיהָ „ihre Eier“ zu lesen, auf die Springschlange bezüglich. Sie bringt ihre Eier zur Welt (תְּמַלֵּט), die sie dann „bebrütet“ (דָּגְרָה cf. Jer. 17, 11) und sich aufspalten läßt (יָבָקְעָה), wobei sich die Umstellung beider Verba empfiehlt (Chey Bhl). Der zweite Doppeldreier (v. 15^{b}), wieder mit שָׁם אַךְ (= v. 14^{b}) beginnend, bringt zu den Schlangen die Raubvögel (דַּיּוֹת von דַּיָּה am. *daitâ* Lev 11, 14. Dt 14, 13); nach α' σ' ϑ' *ἰκτῖνες* sind „Weihen“ gemeint. Der letzte Stichos אשה רעותה ist zu ergänzen nach v. 16$^{a\gamma}$ durch לֹא פָקְדוּ „sie suchen“, „vermissen“ einander nicht. — v. 16. Der merkwürdigste Vers des Kapitels. Der Dichter fordert die Leser auf, im ספר יהוה nachzuforschen, um die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung festzustellen. Mit Knobel und Wellhausen (Bleek, Einleitung^{4} S. 554) ספר יהוה zu beseitigen und statt v. 16$^{a\alpha}$ vielmehr zu lesen: על מספרם יהוה יקרא „Jahve ruft sie her nach ihrer Zahl“ — geht nicht an. Es müßte mindestens heißen למספרן יקראן. Nicht דרשו, sondern וקראו ist, weil metrisch überschüssig, zu tilgen. Der Dichter kann unter ספר יהוה aber nicht seinen eigenen Spruch gegen Edom (c. 34) verstehen; denn dieser ist selbst kein Buch, sondern eine Weissagung, deren Erfüllung erst noch bevorsteht, also noch nicht nachgeprüft werden kann. Vielmehr muß ספר יהוה sich auf ein älteres Offenbarungsbuch beziehen, dessen Weissagungen sich erfüllen. Nach dem Zusammenhang ist es das Natürlichste, darunter das vorangegangene Jesaiabuch (c. 1—33) zu verstehen. Dies lag unserem Dichter als Offenbarungsbuch vor, das nach Art der späteren Apokalypsen studiert (דרש) werden sollte, um das Eintreffen der Weissagungen zu beobachten. Doch welches sind diese Weissagungen? Mit Rücksicht auf das unmittelbar Vorhergehende denkt man allgemein an die Zusammenkunft der Dämonen und wilden Tiere im Edomiterland, von denen keines ausbleibe (אַחַת מֵהֵנָּה לֹא נֶעְדָּרָה), die Jahves Geist versammelt habe. Das wäre ein Rückgriff nicht auf die eben erneuerte (v. 14 f.), sondern auf die zugrunde liegende Weissagung (13, 21 f.), die freilich zunächst nicht auf Edom, sondern auf Babel ging, aber sich weiterhin hätte auch an Edom erfüllen sollen. Aber die Verweisung auf ein altes Offenbarungsbuch lediglich zum Beweis dafür, daß Wüstentiere in Edom hausen werden, hieße doch, mit Kanonen auf Spatzen schießen. So meine ich, das femininische und pluralische Objekt (הֵנָּה) der Erforschung im Offenbarungsbuch, sind nicht die Wüstentiere, sondern alle Weissagungen des Buches, die ihrer Erfüllung entgegengehen. Von denen verliert sich keine (אַחַת מֵהֵנָּה לֹא נֶעְדָּרָה); denn sein Mund gebeut, so stehts da (cf. ψ 33, 9); sein Geist bringt sie alle zuhauf (קִבְּצָן). Dagegen läßt sich höchstens einwenden, daß sich v. 17, mindestens in der zweiten Vershälfte, wieder auf die Wüstentiere bezieht. Doch wahrscheinlich gehört v. 17 vor v. 16, falls nicht in v. 16 oder v. 17 ein Nachtrag vorliegt, nach dessen Wegfall das Gedicht aus vier Strophen zu je vier Vierzeilern besteht (v. 1—4. — v. 5—8. — v. 9—12. — v. 13—16 [v. 17]). Ist v. 16 auf die Weissagungen des Jesaiabuches (c. 1—33) zu beziehen, so glaubt der Dichter, daß sich keine verliert, so wenig wie ein Stern am Himmelszelt

(Jes 40, 26 אִישׁ לֹא נֶעְדָּר). Während v. 16$^{a\gamma}$ die echte Variante zu v. 15$^{b\beta}$ ist, begründet der letzte Doppeldreier das Eintreffen der Weissagungen mit der Macht von Jahves Gebot [l c. 5 Mss כי פי יהוה צ" für כי פי הוא צוה] und Jahves Geist. Jahves רוח, hier masculinisch als die schöpferische Macht (cf. ψ 51, 13 f. רוח נכון ‖ רוח קדשך) gebraucht, wirkt nicht nur in den Propheten (cf. 30, 1), sondern auch in den Dingen (63, 11 ff. Hagg 2, 5. Zak 4, 6), die er zuhauf bringt (קִבְּצָן). — v. 17. Dieser Vers kommt noch einmal auf die Wüstentiere zurück, denen Jahve durch Los und Meßschnur (בַּקָּו) ihren Anteil an der edomitischen Wüste bestimmt hat. In den Suffixbildungen יִרִשׁוּהָ, ישכנו־בָהּ ist Edom Objekt, wo Dämonen und wilde Tiere ewig hausen werden. Da v. 17 sachlich vor v. 16 gehört, unter Änderung des freilich allgemein bezeugten והוא in יהוה, so besteht die Möglichkeit, daß v. 16 der Nachtrag eines Späteren ist. Beide Verse zugleich zu streichen (König, Einleitung S. 439), geht nicht an und wird auch durch den Strophenbau widerraten.

2. Die göttliche Herrlichkeit. c. 35.

[1] *'Es freue sich'* [a] *Wüste und Trockenland,*	*es jauchze die Steppe und blühe!*
Wie Herbstzeitlose' [b]*,* [2] *so blühe sie*	*und jauchze, ach jauchze und juble.*
Des Libanons Herrlichkeit ward ihr zuteil,	*die Pracht von Karmel und Saron,*
Die Herrlichkeit Jahves sollen sie schaun,	*die Pracht unseres Gottes.*
[3] *O stärket die schlaffen Hände,*	*die strauchelnden Kniee macht wacker!*
[4] *Sprecht zu denen, die bestürzt sind im Herzen:*	*„Seid stark und fürchtet euch nicht!*
Schau, da ist euer Gott;	*die Rache, 'die Rache wird kommen'* [c]*.*
Es kommt die Vergeltung Gottes;	*er kommt und wird euch helfen.*
[5] *Dann tun sich der Blinden Augen auf,*	*und die Ohren der Tauben sich öffnen.*
[6] *Dann springt wie der Hirsch der Lahme,*	*und die Zunge des Stummen frohlockt."*
*	* *
Ja, in der Wüste bricht Wasser hervor	*und Bäche in der Steppe;*
[7] *Und Glutland wird zum Teiche,*	*und was dürstet, zu Wasserquellen.*
An der Schakale Ort 'man lagert' [d]*,*	*grün Land kommt zu Rohr und Papyrus.*
. . . . .	. . . . .
[8] *Und ein 'geweihter'* [e] *Dammweg entsteht dort,*	*Weg der Heiligkeit mit Namen,*
Kein Unreiner wird ihn begehen;	*'denn der Tor'* [f] *seinen eigenen Weg 'geht'* [g]*.*
[9] *Nicht werden Löwen dort sein,*	*kein reißendes Tier ihn betreten* [T i]*.*
Doch ziehn 'dort' [i] *lauter Erlöste;*	[10] *die von Jahve erlöst, kehren wieder.*
Sie kommen nach Zion jauchzend,	*und ewige Freude umstrahlt sie;*
Sie finden Freude und Wonne,	*und es fliehn Wehklage und Kummer.*

a) l רָשְׁשׁוּ. — b) cjg כחבצלת c v. 2. — c) ins נקם יבא post נקם. — d) l prb רִבְצָה. — e) l טהור c 𝔊 καθαρα. — f) l [והאויל]ים pr והואלמו. — g) l prb מְהַלֵּךְ דַּרְכּוֹ [ואויל]. — h) del אוילים לא יחשׁ. — i) del לא ימצא שם. — j) ins שם post והלכו.

Auf das *Inferno*, das in Edom seine Stätte hat, folgt das *Paradiso* (c. 35), dessen Mittelpunkt Zion ist (v. 10), womit das Jesaiabuch abschloß, ehe der historische Anhang (c. 36—39) und später Deutorojesaia (c. 40—66) angefügt wurden. Ganz deutlich hat der Ergänzer die beiden Schlußbilder (c. 34. 35) sich gegenübergestellt, so daß an der Gleichheit des Verfassers nicht zu zweifeln ist. Wenn auch Strophenbau und Text wieder manche Lücken aufweisen, so darf man doch zwei Hauptstrophen zu je fünf Vierzeilern (v. 1—6ª. — v. 6ᵇ—10) unterscheiden, von denen jede auf den Wandel in der Natur die Verwandlung des menschlichen Lebens folgen läßt. Überall ist Ausdruck und Sprache von Deuterojesaia abhängig, der zuerst den Zug der Erlösten aus Babel durch die verwandelte Wüste beschrieben hat (40, 9 ff. 41, 17 ff.). Daneben hat man auf c. 32 f. hingewiesen (Di); doch ist das Abhängigkeitsverhältnis hier nicht ganz leicht zu entscheiden, da in c. 32 f. altjesaianisches Gut wohl nur in v. 9—14 vorhanden ist.

v. 1. Der Schauplatz der folgenden Naturverwandlung könnte die syrische Wüste sein (Di-Ki), die sich für die heimziehenden Israeliten in einen blühenden Garten verwandelt, ein Deuterojesaia entlehntes Bild (43, 14 f. 48, 21. 49, 9 ff.), der das verwunschene Paradies (cf. KG$^{2.3}$ S. 22) dort wieder erstehen läßt und von dem unser Kapitel sehr stark beeinflußt ist. Doch spricht Deuterojesaia auch von der Verwandlung dürrer Stätten in Palästina selbst (41, 17 ff. 44, 3 f. 51, 3), und als Gegenstück zur edomitischen Wüstenei (c. 34) eignet sich Palästina besser als das Durchgangsland der Wüste (Grot Cler Brd Bhl). In מִדְבָּר „Trift", in צִיָּה (41, 18. 53, 2. Jer 2, 6 u. ö.), in עֲרָבָה (33, 9. 40, 3. 41, 19. 51, 3. Jer 2, 6 u. ö.) ist das Gegenteil des Fruchtlandes gemeint. Der Dichter mag besonders an die judäische Wüste und das Jordantal denken. Für יְשִׁישׁוֹם, durch Dittographie entstanden, ist יָשִׂישׂוּ zu lesen; die Verba scheinen nach Ausweis von תָּגֵל Wunschformen zu enthalten, die man sich gefallen lassen kann. Gegen den Accent ist כחבצלת zu v. 2 zu ziehen. Das vielgedeutete Wort (𝔊 *κρινον* 𝔙 *lilium*) wird nach 𝔖 *ḥamṣalaitâ* = *colchicum autumnale*) gewöhnlich als Herbstzeitlose (Löw AP Nr. 128) gedeutet, von Saadja als Narcisse, von Dalman in ZAW 41, 62 ff. als Affodill oder Meerzwiebel, die sich in dichten Beständen im Ostjordanlande findet. — v. 2. גִּילַת וְרַנֵּן sind hier zwei absolute Infinitive, von denen der erste wegen des Hendiadyoin im *Status constructus* steht. Die Herrlichkeit des Libanon besteht in seinen Cedern und Cypressen, die Pracht des Karmel in seinen Eichenwäldern (vgl. v. Mülinen in ZDPV 30, 117 ff.); שָׁרוֹן, auch im Phönicischen vorkommend (Lidzbarski, NE S. 382), begegnet vor dem Exil höchstens Jos 12, 18, obwohl der Name alt sein wird (Amarnabr. 241, 4). Gemeint ist die Küstenebene zwischen Jaffa und Cäsarea, deren הדר in ihren Feldern besteht. Nach 𝔊 Q^{mg} sind *Κάρμηλος καὶ Σάρων τόποι τῶν ἀλλοφύλων*, also der Philister. Baumreichtum und Fruchtbarkeit sind nunmehr der Steppe verliehen (נָתַן לָהּ). Das unbestimmte הַמָּה (cf. 24, 14) bezieht sich aber nicht auf die verwandelten Gefilde, sondern auf die Menschen (Brd Bhl), denen allen der כבוד יהוה, *δόξα τοῦ κυρίου*, sichtbar werden kann. Der Ausdruck, für Gottesoffenbarung in der Priester-

schrift bezeichnend (Ex [16, 7. 10.] 24, 16 f. Lev 9, 6. 23. Num 14, 10. 21. 16, 19. 17, 7. 20, 6 P), daher auch bei Hesekiel häufig (Ez 1, 28. 3, 12. 23. 8, 4. 10, 4. 18. 11, 23. Ez 43, 2. 5. 44, 4), ist auch bei Deuterojesaia (40, 5. 60, 1. 13. [58, 8. 66, 12]) und in den Psalmen (ψ 104, 31. 138, 5. 145, 5. 11) geläufig. Bei Jesaia (6, 3) ist die ganze Erde die Erscheinung von Jahves כבוד; an unsrer Stelle ist an die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit in der verwandelten Erde gedacht. Paulinisch ausgedrückt, gehört der Begriff zur *φανέρωσις*, nicht zur *ἀποκάλυψις*. Eben in der verwandelten Natur kommt auch der הֲדַר אֱלֹהֵינוּ zur Erscheinung. Die Formel אֱלֹהֵינוּ, besonders häufig seit dem Deuteronomium und Deuterojesaia (40, 8. 42, 17. 52, 10. 55, 7. [59, 13.] 61, 6) schließt ein Bekenntnis des Dichters ein. Der Fünfer durchbricht hier wirksam die Reihe der Doppeldreier. — v. 3. Nun wendet sich der Dichter an die Prediger der Wüste (cf. 40, 3 ff.) und Freudeboten (52, 7) als Empfänger der Offenbarung, wieder im Stil Deuterojesaias (40, 27. 49, 14 cf. Hi 4, 3 f.). Den Armen soll das Evangelium gepredigt werden (Mt 11, 5). — v. 4. Mit נְמָהָר „übereilt", „überstürzt" ist hier nicht wie c. 32, 4 der Tor gemeint, sondern der „Bestürzte" und Verzagte (𝔊 *ὀλιγόψυχοι τῇ διανοίᾳ*), dem Mut zugesprochen werden muß (אַל תִּירָאוּ). In v. 4b ist die Gliederung schwierig, da man hier einen Vierzeiler erwartet. Der erste Stichos, als dreihebig zu lesen, ist הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם. Das ist die entscheidende Freudenbotschaft (40, 9); denn Gottes כָּבוֹד offenbart sich in der ganzen Natur. Die zwei nächsten Stichoi sind je um einen Fuß zu kurz, weshalb Duhms Vorschlag Beachtung verdient, der die Wörter נקם יבא zwischen נקם und יבוא wiederholt und die Cäsur zwischen beide יבוא ansetzt. Man kann dann lesen entweder: נֹקֵם נָקָם יָבוֹא „er kommt als Rächer, zu rächen" (Du) oder יבוא נָקָם נָקָם „es kommt die Rache, die Rache". Das zweite entspricht dem Fortgang besser: יָבוֹא גְּמוּל אֱלֹהִים „es kommt die Gottesvergeltung". Zu den Israeliten aber kommt Gott als Helfer (וְיֹשִׁעֲכֶם), wobei וְיֹשִׁעֲכֶם zu lesen ist, gleichviel ob Imperfektum oder Jussiv gemeint ist. Das Gerichtsbild, durch c. 34, 1 ff. eingeleitet, ist die Voraussetzung der Erlösung; nur sind hier anders als bei Jesaia nicht dieselben, sondern verschiedene Kreise getroffen, nämlich Edom und Juda. — v. 5. Zusammen mit v. 6a enthält dieser Vers den Schlußvierzeiler der ersten Hauptstrophe (v. 1—6a). Die körperlichen Gebrechen werden am jüngsten Tage, wenn Gott erscheint (v. 4b), aufhören. Die nominalen Grundformen *ʿiwwir*, *ḥirriš*, *pissiḥ*, *ʾillim* beweisen, daß auch das verbale *Picʿcel* im Hebräischen, wie im Phönicischen, nicht etwa aus zentralsemitischem *Paccal* umgelautet ist, wie die Grammatiker lehren, sondern auf einer echten *picʿil*-Form ruht, der im Akkadischen die *pucʿcul*-Form entspricht. Die Wurzel √פקח wird vorzugsweise von der wunderbaren Öffnung der Augen gebraucht (37, 17. 42, 7. 2 Reg 6, 17. 20 cf. Gen 3, 5. 7); die Wurzel √פתח ist auch enthalten im evangelischen *ἐφφαθα* (Mc 7, 34), aber nicht als *Niphʿal*, sondern als 2. *pl. fem. imp. Etpeʿel* (Dalman, Grammatik² S. 253. 278). Der erste Sprung des Lahmen, das erste Frohlocken (תרן) des Stummen sind Zeichen der Freude über die Heilung, mit denen Gott gepriesen wird. Be-

kanntlich hat Jesus in der Botschaft an Johannes an unsere Verheißung (v. 3 bis 6ª) angeknüpft. Er sendet Freudeboten (מְבַשְּׂרִים), wie der Prophet die Freudeboten auffordert, die Gegenwart Gottes (הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם) im כְּבוֹד יהוה (v. 2) zu verkünden. Er sieht Blinde sehend, Taube hörend, Lahme gehend, Stumme jauchzend, weil die Erfüllung der Weissagung angebrochen ist (Mt 11, 5 f. Lc 7, 21 f.); denn in ihm ist der כְּבוֹד יהוה, die *δόξα τοῦ κυρίου*, erschienen (Joh. 1, 14). Er hat mit seiner Botschaft dem Schlußkapitel der Jesaiaprophetie ein besonderes Gepräge aufgedrückt. — Von v. 6ᵇ an beginnt die zweite Hauptstrophe, die gleichfalls mit der Naturverwandlung beginnt und mit der Erlösung Israels endet. Wie in v. 1, so wird auch in v. 6ᵇ מִדְבָּר und עֲרָבָה in judäischer Wüste und Jordangraben zu suchen sein, wo Quellen (מַיִם) sich spalten und Quellbäche (נְחָלִים) fließen. — v. 7. Nach arabischem *sarâb* „Kimmung“ (Jacob, Beduinenleben S. 9 f.) liegt für הַשָּׁרָב die gleiche Bedeutung nahe. Dann würde die Fata Morgana mit ihrem erquickenden Bilde zum wirklichen Teiche. Doch 𝔊 *ἡ ἄνυδρος* 𝔖 denken an trocknes Land (am. שרב „trocken sein“ Bhl), was zu צְמָאוֹן „Durstland“ gut paßt. Das Glutland wird zu Teichen (אֲגַם) und Quellen (מַבּוּעֵי מַיִם). v. 7ᵇ ist schwer zu deuten und steht isoliert, weshalb Duhm einiges hinzudichtet. Einfacher ist es, einen jetzt weggefallenen Parallelvers anzunehmen. „Am Aufenthalt der Schakale ist ihre Lagerstatt (רֹבְצָה)“ gibt keinen Sinn, da die Suffixbildung רבצה beziehungslos ist. Vielleicht ist einfach רִבְצָה „eine Lagerstatt“ zu lesen, obwohl sonst רֵבֶץ nur masculinisch vorkommt (65, 10. Jer 50, 6 cf. Prov 24, 15). Der Sinn ist dann, daß das zahme Vieh an Stelle der Schakale lagert (רבץ), die Wildnis also zum Kulturlande wird. 𝔊 *εὐφροσύνη ὄρνεων* hat הַצִּפֹּר für רבצה gelesen; יצמח (Kn Del) ist unnötig. Das zweite Glied muß nach dem Zusammenhang bedeuten, daß grünes Gras (חָצִיר) als Zeichen der Fruchtbarkeit zu Rohr und Papyrus (לְקָנֶה וָגֹמֶא), den Zeichen des Sumpflandes, kommt. 𝔊 א 49. 239. 306 𝔖ʰᵉˣ 𝔔, also wahrscheinlich die hexaplarische Rezension, hat *ἐπαύλεις ποιμνίων* = חֲצַר מִקְנֶה gelesen, so daß man lesen könnte: „Ein Viehhof wird Papyrus [l גמא ohne ו]“ oder: „Zu Viehgras [l חציר מקנה] wird Papyrus“, was wenigsstens den richtigen Sinn andeutet. — v. 8. Durch die einstige Wüste führt eine Prozessionsstraße nach Zion. Man kann an die gefährliche Straße von Jericho nach Jerusalem denken (Lc 10, 25 ff.); beide Ortschaften gehörten seit alters zur nachexilischen Provinz Judäa (Ezr 2, 34. Neh 3, 2); doch in ihren Anfängen mag sie sich in die ostjordanische Steppe bis nach Babel hin verästeln nach dem Vorbilde von Deuterojesaias Pilgerstraße (40, 1 ff. 41, 17 ff. 43, 14 f. 48, 21 f.). Nur hier steht מַסְלוּל „Dammweg“ für מסלה; für ודרן, das in 18 Mss fehlt, hat 𝔊 *καθαρα* = טהור; wahrscheinlich richtig. Die „reine“ Straße steht im Gegensatz zur „unreinen“ Wüste, wo Dämonen und wilde Tiere hausen. Doch gilt alles heidnische Land als unrein (Am 7, 17. Hos 9, 3), so daß von der Pilgerstraße alle Heiden ausgeschlossen sind. Sie bekommt den Namen דֶּרֶךְ הַקֹּדֶשׁ = *Via sacra* als Prozessionsstraße der Pilger zum Heiligtum. Solche *Viae sacrae* hat es schon im alten Israel gegeben, so in Silo, wo eine gerade Straße von Süd nach Nord auf das alte

Heiligtum hinführt; so wohl auch in Jerusalem (cf. 30, 29). Mit der Verbindungsstraße zwischen Assur und Ägypten (19, 23), die über Israel führt, ist diese Kultstraße nicht zu vergleichen. Der nächste Doppeldreier, der von der heiligen Straße die Unreinen und Toren ausschließt (v. $8^{a\gamma b}$), ist metrisch überfüllt. Der erste Stichos ist klar: „Kein Unreiner darf sie [sc. מסלול] begehen". Um so dunkler ist das Folgende (והוא למו הלך דרך). Nach den Accenten gehört והוא למו zu v. 8^{a}, הלך דרך zu v. 8^{b}. Aber der Sinn von והוא למו „da er ihnen gehört", ist ganz beziehungslos, sei es daß der Weg, der den Unreinen gerade nicht gehört, oder Jahve Subjekt ist. So hat man והוא לְעַמּוֹ vorgeschlagen (Klo Brd Du): „da er seinem Volke gehört". Die folgenden Worte הֹלֵךְ דֶּרֶךְ wären dann gegen den Accent zu v. 8^{a} zu ziehen, aber nicht als nähere Bestimmung von לְעַמּוֹ: „seinem Volke, das den Weg zieht" (Ki Du), sondern zu וְהוּא: „da er selbst [sc. Jahve] für sein Volk den Weg zieht" (Lo Ew Di Gu). Indessen ist Jahve als Subjekt in והוא weit hergeholt; und so hat Buhl mit Recht והוא למו als Verschreibung von וְהָאוֹלָם „und die Toren" erkannt. Da aber das zugehörige Prädicat הֹלֵךְ im Singular steht, liest man besser וְהָאֱוִיל מְהַלֵּךְ דַּרְכּוֹ „während der Tor seinen eigenen Weg wandelt". Das gibt bei Erhaltung der vorhandenen Buchstaben wenigstens einen Sinn, wenn man auch eher den Parallelgedanken erwartet, daß der Tor den heiligen Weg nicht geht. Das letzte Glied ist metrisch überzählig: „Toren werden nicht irren". Ein Sinn läßt sich darin nur so erquälen, daß die Toren sich nicht auf der *Via sacra* umhertreiben werden (Di-Ki Du), was niemand befriedigen wird. Denn der Sinn, daß die Toren nicht mehr irren, sondern den rechten Weg finden sollen, kann dem Dichter nicht zugetraut werden, weil טמא und אויל offensichtlich Parallelen sind, also auch nicht verschieden behandelt werden können. Wohl aber mag ein Glossator, indem er אֱוִילִים לֹא יִתְעוּ nachtrug, diesen Gedanken gehabt haben, der sich metrisch und sachlich als Glosse erweist. Mit טמא und אויל sind nicht Juden (Bhl), sondern Heiden (Di-Ki) gemeint. So gut das heidnische Land ארץ טמאה ist, sind seine Bewohner טמאים; und Torheit (אויל cf. ψ 14, 2 נבל) ist noch im Islam (*gâhilîjja*) Inbegriff des Heidentums. Ihnen gegenüber stehen die Juden als die Erlösten (v. 9^{b}. 10^{a}). — v. 9. Auch von den wilden Tieren wird die *Via sacra* ungefährdet sein. Neben den Löwen (אריה) ist פריץ חיות der „Einbrecher unter den Tieren" (DiKi Bhl), schwerlich „das reißendste Tier" (Du). Während v. 8 לֹא יַעַבְרֶנּוּ auf das masculinische מסלול zurück geht, bezieht sich v. 9 יַעֲלֶנָּה auf das femininische דרך. In v. $9^{a\gamma}$ לֹא תִמָּצֵא שָׁם muß als Subjekt aus פ" חיות ein חַיָּה entnommen werden. Kein reißendes Tier findet sich mehr; doch metrisch und sachlich ist dieser Zusatz überflüssig (Bhl). Mit v. 9^{b} ist v. $10^{a\alpha}$ zum Doppeldreier zu verbinden; hinter וְהָלְכוּ ist שָׁם (𝔊 *ἐν αὐτῇ*) zu ergänzen. Die Erlösten kehren aus den heidnischen Ländern, wo sie in Unfreiheit lebten, auf der heiligen Straße nach Zion zurück. Die Wurzeln גאל und פדה verhalten sich wie „einlösen" zu „auslösen". Denn גאל setzt eine haftpflichtige Verwandtschaft voraus, für die das einzelne Glied zurückgewonnen wird, sei es durch Blutrache oder Frei-

kauf oder Entschuldung. Eine solche Haftverpflichtung besteht bei √פדה nicht, sondern hier ist die Lösung in den freien Willen des Lösers gestellt, so daß im Begriffe פדויי יהוה der göttliche Gnadenakt klar hervortritt (cf. Bericht über den zweiten Theologentag 1928 S. 130 ff.). — v. 10. Der Schlußvers ist ganz aus Deuterojesaia (51, 11) entnommen. Gewiß sind wie mit den גאולים so mit den פדויים die Diasporajuden gemeint (51, 10. 62, 12. 63, 4 Bhl), wieder nach Deuterojesaias Vorbild, der die Rückkehr der Verstreuten nach Zion in Aussicht nimmt. Die Freude „über ihrem Haupte“ umgibt sie wie eine Gloriole. Die Schlußzeile kann man nach 𝔐 oder 𝔊 übersetzen. Im ersten Falle werden die Israeliten Freude und Wonne erlangen, Kummer und Seufzen werden fliehen. Im zweiten ist שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה verpersönlichtes Subjekt (cf. ψ 23, 6. 85, 11), Israel Objekt, so daß ישיגום (𝔊 *καταλήμψεται αὐτούς*) zu lesen ist; für ונסו hat 𝔊 *ἀπέδρα* = [וַ]נָּס, asyndetisch und perfektisch: „nachdem Kummer und Seufzen geflohen sind“. Die Lesart von 𝔊 ist um einen Grad feiner, weshalb sie von Duhm und Buhl bevorzugt wird. — Im Ganzen ist, auf der Folie von c. 34, unser Kapitel ein würdiger Abschluß des Jesaiabuchs. Wohl fehlt dem Abschluß die eherne Größe der Geschichtsbetrachtung Jesaias, der die Erlösung der Gläubigen aus dem Gericht hervorgehen läßt, das sowohl Israel wie die Weltmacht trifft. Doch forderte die Lage nach dem Exil ein anderes Zukunftsbild, das in der Vereinigung des erlösten Volkes in Zion nach langer Zerstreuung in der Heidenwelt gipfelt. Unser Dichter hat gut daran getan, sich Deuterojesaia, den großen Tröster der nachexilischen Zeit, zum Vorbild zu nehmen; und Jesus hat die ewige Stimme Gottes auch aus seiner Verheißung gehört (Mt 11, 5 f. Lc. 7, 21 f.).

D. Jesaiaerzählungen. c. 36—39.

I. Sanherib vor Jerusalem. c. 36 f.

1. Der erste Bericht. c. 36. 37, 1—7. 9a. 37 f.

36,[1] *Und im vierzehnten Jahre des Königs Hizkia zog Sanherib, der König von Assur, gegen die festen Städte Judas und nahm sie ein.* [2] *Und der König von Assur sandte den Rabšaqe von Lakisch nach Jerusalem gegen König Hizkia mit einem 'starken Aufgebot'*[a]*; der nahm Aufstellung bei der Wasserleitung des oberen Teiches an der Straße des Walkerfeldes.* [3] T[b] *Da ging zu ihm heraus Eljaqim, Sohn Chilkias, der Hausmeier, sowie Schebna, der Kanzler und Joach, Sohn Asaphs, der vortragende Rat.* [4] *Und der Rabšaqe sprach zu ihnen: Meldet dem Hizkia: also spricht der Großkönig, der König von Assur: Worin besteht die Zuversicht, die du hegst?* [5] *'Du denkst'*[c]*, bei Kriegsplan und Kriegsstärke genüge ein Wort von den Lippen; nun auf wen verläßt du dich denn, daß du dich gegen mich empörst?* [6] *Du verläßt dich wohl auf den zerbrochenen Rohrstecken da, [auf Ägypten,]*[d] *der jedem in die Hand dringt und sie verletzt, der sich darauf stützen will? So erzeigt sich Pharao, der König von Ägypten, gegenüber allen, die sich auf ihn verlassen.* [7] *Und wenn du sagst*[e]*: Wir vertrauen auf Jahve, unsern Gott! — ja ist er es denn nicht, dessen Höhen und Altäre Hizkia beseitigt hat, da er zu Juda und Jerusalem sprach: Vor diesem einen Altar sollt ihr anbeten?* [8] *Wohlan, mach doch eine Wette mit meinem Herrn, 'dem Könige'*[f] *von Assur; und ich will dir zweitausend Pferde geben, ob du dir wohl Reiter daraufsetzen kannst?* [9] *Aber wie willst du auch nur* T[g] *einen einzigen von den kleineren Untertanen meines Herrn zum Abzug bringen, daß du auf Ägypten, auf Wagen und Reiter vertraust?* [10] *Und bin ich etwa ohne Zutun Jahves gegen dieses Land*[h] *gezogen, es zu vernichten? Jahve selbst hat ja zu mir gesagt: Zieh gegen dieses Land und vernichte es.*

[11] *Da sprach Eljaqim [samt Schebna nnd Joach]*[i] *zum Rabšaqe: Rede doch mit deinen Knechten aramäisch; das verstehen wir gut. Aber rede nicht judäisch mit uns vor den Ohren des Volkes da auf der Mauer.* [12] *Der Rabšaqe aber sprach*[j]*: Hat mich mein Herr zu deinem Herrn und zu dir geschickt, um diese Worte zu reden? Gilt es nicht vielmehr für die Männer auf der Mauer, daß sie ihren 'Kot'*[k] *essen und ihr 'Wasser'*[l] *trinken müssen samt euch?* [13] *Und so trat der Rabšaqe hin und rief mit lauter Stimme auf Judäisch: Vernehmt die Worte*[m] *des Großkönigs, des Königs von Assur!* [14] *So spricht der König: Es soll euch Hizkia nicht verführen: denn er kann euch nicht retten.* [15] *Auch darf euch Hizkia nicht auf Jahve verweisen mit den Worten: „Jahve wird uns schon helfen, so daß diese Stadt dem König von Assur nicht in die Hände fällt".* [16] *Hört nicht auf Hizkia; denn also spricht 'der König'*[n] *von Assur: Schließt mit mir einen Vertrag und kommt her zu mir. Ihr dürft jeder seinen Weinstock und seinen Feigenbaum genießen und jeder das Wasser seiner Cisterne trinken,* [16] *bis ich komme und euch in ein Land umsiedle, das wie euer Land ist, ein Land voll Getreide und Most, ein Land mit Brot und Weinbergen* T[o]. [18] *Daß*[p] *euch Hizkia aber nicht verführe mit*

den Worten: „Jahve wird uns schon retten“: — ja haben denn die Götter der Heidenvölker jeder sein Land aus der Gewalt des Königs von Assur gerettet? 19 *Wo sind denn die Götter von Hamat und Arpad, wo sind die Götter von Sepharwaim* Tq *‘und wo die Götter des Landes Samaria’*r, *‘daß’*s *sie Samaria aus meiner Hand gerettet hätten? Welche unter allen Göttern jener Länder haben denn ihr Land vor mir gerettet, daß Jahve Jerusalem vor mir retten soll?* 21 *Da schwiegen sie und antworteten ihm kein Wort. Denn es war der Befehl des Königs: Ihr dürft ihm nicht antworten.*

22 *Eljaqim aber, der Sohn Chilkias, der Hausmeier, und Schebna, der Kanzler, und Joach Sohn Asaphs, der vortragende Rat, kamen zu Hizkia mit zerrissenen Kleidern und meldeten ihm die Worte des Rabšaqe.* 37, 1 *Und als König Hizkia sie vernahm, da zerriß er seine Kleider und zog den Sack an und begab sich in den Jahvetempel.* 2 *Den Hausmeier Eljaqim aber und den Kanzler Schebna und die Ältesten der Priester schickte er im Sackgewand zu Jesaia, Amos’ Sohn, dem Propheten.* 3 *‘Die sollten’*t *zu ihm sprechen: So spricht Hizkia: Dieser Tag ist ein Tag der Drangsal und Heimsuchung und Schmach; denn Kinder wollen durchbrechen, aber es fehlt die Kraft zum Gebären.* 4 *Vielleicht hört aber Jahve, dein Gott, die Worte des Rabšaqe, den sein Herr, der König von Assur, gesandt hat, um einen lebendigen Gott zu lästern und durch Worte ‘zur Rede zu stellen’*u, *die Jahve, dein Gott, vernommen hat; und du legst Fürbitte ein für den Rest, der noch vorhanden.* 5 *Und so kamen die Minister des Königs Hizkia zu Jesaia.* 6 *Da sprach Jesaia zu ihnen: Also sagt zu euerm Herrn. So spricht Jahve: Fürchte dich nicht vor den Worten, die du gehört hast, mit denen die Buben des Königs von Assur mich beleidigt haben.*

7 *Schau, ich geb ihm ein einen Geist,*
Und kehrt um in sein Land, und ich füll’ ihn *und er hört ein Gerücht,*
in seinem Land mit dem Schwert Tv.

9a *Und er hörte von Tirhaka, dem Könige von Kusch, die Botschaft: Der ist ausgezogen, um mit dir zu kämpfen.* 37 *Da brach auf* Tw *und kehrte um Sanherib, der König von Assur, und wohnte in Ninive.* 38 *Als er aber einmal im Tempel seines Gottes ‘Nimrod [?]’*x *anbetete, da erschlugen ihn seine Söhne Adrammelek und Shareṣer mit dem Schwert. Sie selbst entkamen ins Land Araraṭ; sein Sohn Assarhaddon aber ward König an seiner Statt.*

a) l בְּחַיל כבד c 23 mss. 2 Reg 18, 17 + ויעלו ויבאו. — b) 2 Reg 18, 18 + ויקראו אל המלך. — c) l אמרתָ c 2 Reg 18, 20. — d) prb del. — e) 2 Reg 18, 22 תאמרון. — f) l מלך. — g) del פחת. — h) 2 Reg 18, 25 על המקום הזה להשחיתו. — i) del prb ושבנא ויואח c Ⅱ. — j) 2 Reg 18, 27 + אליהם. — k) K חראהם. Q צוֹאָתָם. — l) K שתיהם. Q מרמי רגליהם. — m) 2 Reg 18, 28 דבר. — n) l מלך c 2 Reg. — o) 2 Reg 18, 32 + ארץ זית יצהר ודבש וחיו ולא תמותו ואל תשמעו אל חזקיהו. — p) 2 Reg 18, 32 כי יסית pr יסית פן. — q) 2 Reg 18, 34 + הֲנַע וְעִנָּה. — r) ins c 2 Reg 18, 34 𝔊 borc$_2$e$_2$ *καὶ ποῦ εἰσιν οἱ θεοὶ τῆς χώρας Σαμαρείας.* — s) 2 Reg 18, 34 𝔊 borc$_2$e$_2$ *μή.* — t) l ויאמרו cf. v. 5. — u) l prb והוכיח. — v) cjg v. 8 c v. 9b. — w) del prb וילך c 𝔊. — x) l prb נמרד pr נסרך.

Meinhold, Die Jesaiaerzählungen 1898. — Nagel, Der Zug des Sanherib 1902. — Prašek in MVAG 1903. — Götzel, Hizkia und Sanherib in BZ 1908 S. 133 ff. — Stade in ZAW 6, 173 ff. — Fullerton, Jesaias attitude in Sanheribs campaign in AJSL (1925) XLII, 1 ff. — Kittel, GVJ II^6, 430 ff. — Wilke, Jesaia und Assur 1905. — Alt, Israel und Ägypten S. 41 ff. — Alt in RRG^2 II, 1930. — Rudolph in PJ 25, 59 ff. — Der Anhang mit den Jesaiaerzählungen (c. 36—39) stammt nicht von Jesaia selbst her; denn dieser erscheint darin in dritter Person. Auch stand er nicht von Anfang an im Jesaiabuche, sondern ist dort wahrscheinlich auf Grund des Königsbuches eingetragen (2 Reg 18, 13 — c. 20), was

schon durch das irrtümliche Datum des vierzehnten Jahres Hizkias nahegelegt wird (2 Reg 18, 13. Jes 36, 1), das sich nur als Differenz zwischen der lediglich im Königsbuche enthaltenen Summe von Hizkias Regierungszeit (2 Reg 18, 2) und der Zeit nach seiner Krankheit (20, 6) erklärt, die der Verfasser des Königsbuches fälschlich in das Jahr des Sanheribfeldzuges gesetzt hat (S. 23). Das Textverhältnis zwischen 2 Reg 18—20 und Jes 36—39, wie Kuenen, Einl. II S. 76 ff. es vor Augen führt, bestätigt den Vorrang des Königsbuches (cf. Kg 299 f.), wenn auch der bessere Text nicht *a priori* als der ältere anzusprechen ist. Abgesehen von den Varianten des Textes sind die Hauptunterschiede zwischen den Paralleltexten im Jesaiabuche das Plus des Hizkiagebetes (Jes 38, 9—20) und das Minus der Kapitulation Hizkias (2 Reg 18, 14—16). Das Hizkiagebet hat eine Verschiebung des Heilmittels mit dem Feigenkuchen veranlaßt (Jes 38, 21 f.), während es im Königsbuche an richtiger Stelle steht (2 Reg 20, 7); die Unterdrückung der Kapitulation Hizkias (2 Reg 18, 14—16), eines höchst wichtigen Berichts, im Jesaiabuche erklärt sich aus dem Bestreben, die Erfolglosigkeit des Kampfes zu verschleiern, den Jesaia um die Seele des schwachen Königs führte, den er zum Ausharren um jeden Preis hatte bewegen wollen. Die gemeinsamen Stücke aber sind weder im Königsbuche noch bei Jesaia ein Ganzes aus einem Guß, sondern nach Aufbau und Quellen das Ergebnis einer Redaktion. Der Aufbau ist so angelegt, daß im Vordergrunde Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem steht (2 Reg 18, 13. 17 ff. c. 19 = Jes 36 f.), Hizkias Krankheit aber (2 Reg 20, 1 ff. = Jes 38) und Hizkias Empfang der babylonischen Gesandten nachfolgen (2 Reg 20, 12 ff. Jes 39). In Wirklichkeit fällt der Sanheribzug in das Jahr 701 v. Chr., also etwa in Hizkias zwanzigstes Jahr, während seine Krankheit in sein vierzehntes fällt, das sich aus der Differenz zwischen 29 Jahren Gesamtregierung (2 Reg 18, 2) und 15 Jahren Regierung nach dieser Krankheit (2 Reg 20, 6) ergibt. Die Gesandtschaft Merodakbaladans aber muß vor 703 v. Chr. erfolgt sein, da seine Herrschaft in diesem Jahre für immer endete. Wahrscheinlich aber ist sie etwas früher, nämlich aus Anlaß des assyrischen Thronwechsels (705) anzusetzen. Demnach fällt der Sanheribfeldzug chronologisch nicht vor, sondern hinter die zwei nacherzählten Ereignisse, ist also künstlich umgeordnet worden. Daneben ist aber gerade der Sanheribfeldzug nach zwei Quellen erzählt (2 Reg 18, [13.] 17—19, 9ᵃ = Jes 36, 1—37, 9ᵃ gegenüber 2 Reg 19, 9ᵇ ff. = Jes 37, 9ᵇ ff.), die sich als Varianten desselben Ereignisses ergeben (gg Nagel Kg), also von verschiedenen Schriftstellern herrühren. So entsteht die Frage, ob die vorliegende Gestaltung der Jesaiaerzählungen auf den Verfasser des Königsbuches zurückgeht, dem sie der Redaktor des Jesaiabuches entnommen hätte, oder ob sie bereits der Vorlage entstammt, die älter wäre als unser Königsbuch. Die eingehende Untersuchung aller dieser Fragen ist dem Kommentar über das Königsbuch vorbehalten. Für uns muß es genügen, die Gestalt des Jesaiabuches zu erklären.

36, 1. Das vierzehnte Jahr Hizkias als Zeitpunkt des Sanheribfeldzuges beruht auf einem Irrtum, da Sanherib i. J. 701 in Palästina war, Hizkias Antrittsjahr

aber nicht unter d. J. 719 hinabgesetzt werden kann (cf. 14, 28). Es stammt aus 2 Reg 18, 13[a], wo es vom Verfasser des Königsbuches (R^{Reg}) aus $^{J}29—^{J}15$ (2 Reg 18, 2. 20, 6) errechnet worden ist (Mnh S. 57 f.). Die Cardinalzahl vor שנה statt der Ordinalzahl hinter שנה (cf. 1 Reg 14, 25. 2 Reg 18, 9) braucht R^{Reg} auch sonst (2 Reg 22, 3. 23, 23. 25, 2). Ist das Datum auch sekundär, so ist die mit עלה סנחריב beginnende Nachricht doch quellenhaft. Sanherib, hebräisch סנחריב (= *Sîn-aḫḫê-irbâ*), aramäisch סנחאריב [Sachau, Aramäische Papyri und Ostraca 50, 4. 53, 2], griechisch *Σαναχάριβος* (Her 2, 141); 𝔊 *Σενναχηρειμ*, ist Sargons Sohn und Nachfolger (705—681), seinem Vater an Charakter und Genie nicht ebenbürtig. Nach dem berühmten Taylorprisma galt sein erster Kriegszug dem alten Merodakbaladan (704/3), der zweite den Armeniern, der dritte Syrien und Palästina (701). Er beseitigte Luli = *'Ελουλαῖος* von Sidon, das Haupt des phönicischen Aufstandes, und warf sich dann auf Askalon, dessen König *Ṣidqâ* sich empört hatte und nun unschädlich gemacht wurde. *Padî* von Ekron, der im Unterschiede von seinem Lande assurtreu war, weshalb ihn die Aufständischen an Hizkia als Gefangenen ausgeliefert hatten, wurde nach dem Feldzug wieder in seine Herrschaft eingesetzt, während *Mitinti* von Asdod und *Ṣilbêl* von Gaza mit ihren Gebieten ruhig geblieben waren. Die Aufständischen hatten „den König von Meluchha", also Shabako oder seinen Neffen Tirhaḳa, zu Hilfe gerufen; doch wurden die Ägypter bei Elteḳe (Jos 19, 44. 21, 23) von Sanherib geschlagen. Nach Unterwerfung der Philister brandschatzte er Judäa, wo 46 feste Städte mit Umgebung, also vermutlich das ganze Gebiet bis zum judäischen Kamm, belagert und erobert wurden (Taylorprisma Col III, Z. 10 ff.). Sie sind mit כל־ערי יהודה הבצורות (v. 1) gemeint. — v. 2. Während das Königsbuch (2 Reg 18, 14—16) nunmehr die Kapitulation Hizkias erzählt, der sich hier חזקיה schreibt, übergeht Jes 36, 2 dieses Ereignis zugunsten der bekannten Verhandlung. Der Großkönig hat sein Hauptquartier in Lakisch (לכיש), von wo der *Rabšaqe* als Unterhändler geschickt wird. Nicht aus dem Taylorprisma, wohl aber aus einem Relief aus Sanheribs Palast in Ninive (Layard, Monuments of Ninive II, 23. Greßmann, AOTB[1] II Abb. 270. 271) wissen wir, daß Lakisch wirklich Sanheribs Hauptquartier war, die biblische Nachricht also geschichtlich ist. Lakisch wird zuerst unter Thutmose III (c. 1501—1447) erwähnt (ZDPV 41, 63), dann in den Amarnabriefen und im Josuabuche (Jos 10, 3. 5. 23 u. ö.) als kanaanäische Königsstadt. Später war es eine der wichtigsten judäischen Festungen (Jos 15, 39. 2 Reg 14, 19. Mi 1, 13. Jer 34, 7), die sich bis zum Untergang Judäas hielt (Jer 34, 7). Nach Micha (Mi 1, 13) war sie in die Schuld „Israels" d. h. Judäas verstrickt, vielleicht als Verhandlungsort zwischen Hizkia und den Philistern c. 701 v. Chr. Sanherib nahm sie im Sturm und schlug, wie gesagt, sein Lager dort auf, wo ihm die Gefangenen vorgeführt wurden. Ursprünglich in *umm lâqis* gesucht, südlich der Straße *ghazze — bêt-gibrîn*, von Flinders Petrie in *tell el-ḥasî* vermutet, wo Albright Eglon ansetzt, wird es von Thomsen nach *tell ed-dawâ'ime*, halbwegs zwischen *tell el-ḥasî* und Hebron, von Albright nach *tell ed-dwêr*, „einem der schönsten

Ruinenhügel im südlichen Palästina“ (cf. Böhl in ZDPV 49, 321), verlegt. Der *Rabšaqe* ist ein assyrischer Offizier, nach Schrader, KAT² 319 „Oberhauptmann“, nach Zimmern in ZDMG 53, 116 ff. „Obermundschenk“ (Bhl). Natürlich hat er ein starkes Aufgebot (1 חֵיל כבד) bei sich, scheinbar aber kein Belagerungskorps, da er zunächst verhandelt. Sein Standort bei der Wasserleitung des oberen Teiches an der Straße des Walkerfeldes, einst der Treffpunkt zwischen Jesaia und Achaz (7, 2 f.), ist vor der Nordmauer Jerusalems zu suchen, auf der die Judäer den Verhandlungen zuhören können (v. 11). Nach 2 Reg 18, 17 ist ויעמד vor וַיַּעַל וַיָּבֹא einzuschieben. — v. 3. Der ursprüngliche Text (2 Reg 18, 18 + ויקרא אל המלך) ist Jes 37, 3 gekürzt. Hizkia geht nicht selbst, sondern schickt drei Staatsmänner, Eljaqim b. Chilqia, der jetzt als „Hausmeier“ (על־הבית) erster Minister ist (cf. 22, 15 ff. S. 288 ff.), Schebna als „Schreiber“ (סופר) d. i. Kanzler, dessen Vatersname als plebejisch auch hier unterdrückt ist, und Joach, Sohn Asaphs (2 Reg 18, 18), als „vortragenden Rat“ (מזכיר). Das Amt des „Hausmeiers“, der über das Amt der Schlüssel verfügt (22, 22), als אב ומושל jedenfalls der erste Bevollmächtigte des Königs (cf. Gen 45, 8), scheint jünger als das des סופר und des מזכיר zu sein, die uns schon unter David (2 Sam 8, 17) und Salomo (1 Reg 4, 3) begegnen. — v. 4. Die folgende Verhandlung führt der *Rabšaqe* sehr einseitig; nach v. 21 schweigen die Unterhändler auf Hizkias ausdrücklichen Befehl; sie haben also keine Vollmacht zu selbständigem Handeln. Die Selbstsicherheit des Assyrers erklärt sich aus seinen letzten Erfolgen. Die Rohheit der Sprache des Siegers ist Deutschland nach dem Weltkriege zur Genüge bekannt geworden. „Der Großkönig“ (המלך הגדול) ist Übersetzung des assyrischen *šarru rabû*. Er fragt nach dem Vertrauensgrund (בטחון) für Hizkias Verhalten, das er als ungerechtfertigt ansieht. — v. 5. Für אמרתי „Ich erkläre“ (Del Kg) ist mit 20 Mss 2 Reg אמרתָ zu lesen: „Du denkst“. Aber was denkt Hizkia? Gewöhnlich übersetzt man (Ko Wl Brd Du): „Meinst du, ein Wort der Lippen sei schon Rat und Kraft zum Kriege?“ Doch wahrscheinlich ist דבר שפתים nicht Subjekt, sondern Prädicat: „Du denkst, für Strategie (עצה) und Taktik (גבורה) des Krieges genüge ein bloßes Wort“. Dies „Wort“ ist nach dem Folgenden im Hilfsgesuch an den Pharao zu suchen (cf. 30, 1 ff. 31, 1 ff.), womit Hizkia die Hilfe schon im Anzuge sieht. Aber der Nothelfer, auf den er sich bei seinem Abfall von Assur (מרד) stützt, ist nichts wert. — v. 6. Mit dem zerbrochenen Rohre wird in v. 6ᵇ nicht Ägypten, sondern der Pharao verglichen, so daß v. 6ª על מצרים wahrscheinlich Zusatz ist (Kg). Der Rohrstock bietet der Hand keinen Stützpunkt, sondern ist am Kopfe abgesplittert (רצוץ), so daß er die Hand durchsticht (נִקָּבָה), wenn jemand sich darauf stützt (אשר יסמך איש עליו), ein ganz klares Bild (gg Mnh). Die Apposition פרעה מלך מצרים ist charakteristisch für P (Gen 41, 46. Ex 6, 11. 13. 29. 14, 8 P) und Hesekiel (Ez 29, 2 f. 30, 21 f. 31, 2. 32, 2), also ein Jahrhundert nach Jesaia, hat aber im assyrischen *pir'u šar muṣri* schon bei Sargon eine genaue Analogie. Die Rede des *Rabšaqe* ist beeinflußt von Jesaias Urteil über Ägypten (30, 1 ff. 6 f.), von dem auch Hesekiel abhängig ist (Ez 29, 6). Daß unsre Stelle

nicht nur von Jesaia, sondern auch von Hesekiel abhängig sei (Mnh 81 a), ist eine unnötige Annahme, da es sich um eine sprichwörtliche Redensart handeln kann. — v. 7. Der Vers setzt einen neuen Fall des Vertrauens — für וכי תאמר hat 2 Reg וכי־תאמרון —, nämlich des Vertrauens auf Jahve, der, entsprechend der deuteronomistischen Anrede יהוה אלהיך, hier יהוה אלהינו genannt wird. Auch dies Vertrauen ist unbegründet, nicht wegen Jahves Machtlosigkeit (cf. v. 20), sondern weil Hizkia Jahve durch die Abschaffung der Höhen (במות) und ihrer Altäre (מזבחות), also der antiken Kultusform, beleidigt hat, indem er Juda und Jerusalem (cf. 1, 1. 2, 1) auf den einen Altar des Zionstempels (המזבח הזה) verwies. Die Kenntnis des *Rabšaqe* von Hizkias Kultusreform (2 Reg 18, 2 ff.), einer Vorläuferin der deuteronomischen, ist vom Erzähler inspiriert, ohne daß die hizkianische Reform ungeschichtlich wäre (gg Du). Der Vers hält sich im geschichtlichen Rahmen und ist nicht ohne Interesse; doch bedeutet die von Duhm befürwortete Ausscheidung keinen Mangel; die Pointe mit Jahve folgt in v. 10 auf wirksamere Art. — v. 8. Ein höhnischer Verweis auf die kriegerische Machtlosigkeit Hizkias. Die vorgeschlagene Wette (התערב) verspricht dem Hizkia 2000 Pferde als Eigentum, wenn er Reiter genug dafür hat. Das stehende Heer Uzzias betrug 2600 Mann (2 Chr 26, 12); Hizkias Heer war gewiß kleiner; doch wären zweitausend Reiter noch aufzutreiben gewesen. — v. 9. Nicht einmal einen kleinen Unterführer Sanheribs (אחד עבדי אדני הקטנים) könnte Hizkia zum Kehrtmachen bringen (תשיב); wobei פחת, als פַּחַת zu lesen, gewiß Glosse zu ״עבדי א ist (Stade Du Bhl). Deshalb eben die Zuflucht bei Ägypten (וַתִּבטח) mit seinen Rossen und Reitern (cf. 30, 16. 31, 1 ff.). Den Satz (v. 9^{b}) auszuscheiden (Du Bhl) ist angängig, aber nicht notwendig. — v. 10. Der Haupttrumpf kommt zuletzt, nämlich daß Jahve selbst ihn gesandt habe. Daß Sanherib sich von Jahve gesandt weiß, setzt seine Kenntnis der Sprüche Jesaias voraus (5, 26 ff. 7, 18 ff. 10, 5 ff. 28, 11 ff. 17^{b} ff.); denn anderswoher kann er Jahves Willen nicht kennen. Mit andern Worten also zeigt sich der Erzähler, der dem Assyrer die Rede in den Mund legt, mit echten Jesaiasprüchen vertraut. — v. 11. Gerade der letzte Punkt, der Jahves Drohung gegen Juda berührt, die dem Volke durch Jesaias Predigt (c. 28—31) genügend bekannt ist, ist geeignet, das Volk unsicher zu machen, weshalb die Gesandten, deren Sprecher nach 𝔊 nur Eljaqim ist, den *Rabšaqe* ersuchen, fortan Aramäisch mit ihnen zu sprechen. Das Aramäische gilt also zur Zeit des Erzählers, vielleicht aber schon zu Jesaias Zeit (cf. 21, 11 f. 13 ff.) als der jüdischen Bevölkerung zwar ungeläufig, wohl aber als diplomatische Verkehrssprache zwischen Judäa und seinen Nachbarn, zu denen seit der Eroberung Samarias auch die Assyrer gehören. Das ist kulturgeschichtlich ein wichtiger Zug, dem die Ausbreitung des Aramäischen in Palästina seit dem Ende der Königszeit völlig entspricht. Daß das Hebräische nach dem Untergang Samarias als יְהוּדִית erscheint, da es nunmehr auf Judäa beschränkt war, kann nicht wundernehmen. Die Verhandlung findet nahe der Mauer statt, auf der sich das Volk gesammelt hat, was zur Bestimmung der Wasserleitung wichtig ist (7, 3). — v. 12. Die Ängst-

lichkeit der Gesandten hat die gegenteilige Wirkung, was sehr fein beobachtet ist. Denn nun redet der *Rabšaqe* mit laut erhobener Stimme „jüdisch“ weiter, um gerade die Volksmassen zu erreichen, mit denen er jetzt, gegenüber dem Könige (v. 2. 4 cf. 2 Reg 18, 18 + אל המלך "וי), an die richtige Adresse gekommen sein will, da sie die Leidtragenden sind. Höhnisch ist die Formulierung, daß sie auf der Mauer sitzen, um dort ihr ekles Mahl zu halten (לשתות || לאכל). Die Masoreten wollen die rohen Ausdrücke חרנ „Kot“ am. *ḥ'râjâ* a. *ḥur' ḥarj*, wobei א und י wohl Varianten sind, und שין „Urin“ durch צוֹאָה und מֵימֵי רַגְלֵיהֶם ersetzt wissen. Die angedeutete Hungersnot ist nicht auf vorangegangene Blockade zu deuten, von der vorher nicht die Rede ist, sondern auf die bevorstehende Blockade, die zu so ekler Speise zwingen wird. — v. 13. Breitspurig, so daß alle ihn sehen, tritt er hin vor das Volk (ויעמד ·· ויקרא). Unverkennbar hat der Riese Goliat dabei Modell gestanden (1 Sam 17, 8 ויעמד ויקרא). — v. 14. Er versucht jetzt, zwischen König und Volk einen Keil zu treiben, wie es die 14 Punkte Wilsons taten. Hizkia soll sie nicht länger mehr betrügen (יַשֵּׁא [Gen 3, 13 השיאני] von √נשא vw √שוא (Bhl)), da er ohnmächtig ist. — v. 15. Der Zug, daß Hizkia als der fromme König sein Vertrauen auf Jahve dem Volke einzuimpfen suchte (יַבְטח), ist gewiß historisch. Durch Jesaia (28, 7) und besonders Micha (3, 5—8. 9 ff.) wissen wir, daß damals Priester und Propheten in Jerusalem die leichtsinnige Befreiungspolitik Hizkias mit Verweis auf Jahves Hilfe (Mi 3, 11) unterstützten, während Jesaias und Michas Warnungen wirkungslos blieben. — v. 16. Er fordert offenen Verrat an Hizkia, indem das Volk mit Assur eine ברכה eingehen soll. Der feierliche Eid, die אָלָה (Ez 17, 13 ff. Neh 10, 20 u. ö.), enthält einen „Fluch“ im Falle seines Bruches. Der hier angebotene Eidschwur aber soll einen „Segen“ (בְּרָכָה) enthalten, da er das Volk aus der Not befreit, natürlich auf Kosten des Königtums und der nationalen Selbständigkeit. In יצא ist die Einleitung, in אכל und שתה der Ertrag der Verhandlungen zu sehen. Weinstock und Feigenbaum sind die volkstümlichen Zeichen (1 Reg 5, 5. Mi 4, 4. Zak 3, 10) des häuslichen Wohlstandes, wozu die Cisterne (בור) als Hauseigentum tritt, so daß Hunger und Durst gebannt sind. — v. 17. Der Aufenthalt im Heimatlande soll freilich nur vorläufig sein; denn auf Umsiedlung will der Großkönig nach bewährter Praxis nicht verzichten, wie sie vor kurzem noch Samaria (2 Reg 17, 6) und die Araber (Luckenbill, Ancient Records II, 117) erfahren haben. Doch bleibt die neue Ordnung seiner persönlichen Ankunft in Jerusalem (עד באי) vorbehalten und wird ihnen schmackhaft zu machen gesucht durch die Aussicht auf ein ebenso schönes Land (כארצכם) mit Korn und Most (דגן ותירוש), Brot und Weinbergen, wozu das Königsbuch (2 Reg 18, 32) noch Ölbäume (זֵית יִצְהָר) und Honig (דבש) fügt. — v. 18. Der erste Halbvers (פן יסית) ist Vordersatz zu v. 18ᵇ (gg Du), so daß der Text hier vor 2 Reg 18, 32 ואל תשמעו אל חזקיהו כי יסית den Vorzug verdient. Auch hier wie in der ersten Rede (v. 5—10) steht die religiöse Pointe wirksam am Schluß. Hizkias Jahveglaube gründet sich auf einen kleinen Nationalgott, wie ihn auch andre Völker (גוים) haben, denen ihre Götter doch nichts halfen, während der Großkönig

der wahre Herr der Erde ist (cf. 10, 13 f.), die er nach Belieben verteilt (36, 17). Angesichts von Samarias Untergang, dessen Gott doch auch Jahve war, konnte dieses Argument der Masse schon einleuchten. — v. 19. Zugrunde liegt c. 10, 9, wo Hamat und Arpad, freilich als Sargons Eroberungen, genannt sind. Dazu tritt hier סְפַרְוַיִם, das von Salmanassar V. erobert war und dessen Bewohner von Sargon in Samaria, demnach als Grenznachbarn Judäas, angesiedelt waren (2 Reg 17, 24). Sie übten noch das Menschenopfer, ihre Götter hießen אַדְרַמֶּלֶךְ und עֲנַמֶּלֶךְ (2 Reg 17, 31); wegen der Menschenopfer sind sie keine Akkader, sondern eher Aramäer. Wahrscheinlich ist ספרוים identisch mit סברים (Ez 47, 16) zwischen Damascus und Hamat (Halévy in ZA 2, 401 f.); Landersdorfer in TThQu 1917/18 S. 372 denkt an Šuprie-Sewerek (Kg). Hinter ספרוים hat 2 Reg 18, 34 הֲנַע וְעִוָּה, gewiß richtig (cf. 10, 9. 11); ferner 𝔊 19. 82. 93. 127 [Lucian] 𝔖^{v} [= Leoneser Fragmente] + *καὶ ποῦ εἰσιν οἱ θεοὶ τῆς χώρας σαμαρειας* = איה אלהי ארץ שמרון, als Übergang zu v. 19^{b} (Klstrm a). — v. 20. Der logische Schluß, daß angesichts der Machtlosigkeit andrer Götter, einschließlich der „Götter" von Samaria, Jahves Macht gleichfalls nichtig sei, stammt aus Jes 10, 11, so daß sich c. 10, 5 ff. auch hier als Grundlage der Rede des *Rabšaqe* bewährt. Duhms Athetierung von v. 18—20 ist ganz unbegründet. — v. 21. Subjekt ist nicht das Volk (2 Reg 18, 36 gg Du Bhl), das keinerlei königlichen Auftrag hatte, sondern die Gesandtschaft (Di-Ki), die keine Vollmacht zum Eingreifen hat und die gefährliche Schlußwendung schweigend mit anhören muß. Die Rede des *Rabšaqe* in beiden Teilen (v. 5—10. v. 11—20) ist geschickt angelegt, auch die Apostrophe von den Gesandten an das Volk sehr wirksam. Wenn sie auch wie die Reden bei Thukydides und Cäsar auf Rechnung des Schriftstellers kommt, so hält sie sich doch in den historischen Grenzen und verdient als rhetorische Leistung Anerkennung. Nach Anlage und Stil ist sie verwandt mit der Streitrede Goliats (1 Sam 17, 4 ff.), der Einleitung zum Zweikampf mit dem Knaben David, der bekanntlich mit einem älteren Berichte des Zweikampfes unlöslich zu einem Ganzen verknüpft ist (17, 12 ff.). Unsere Rede mag also mit der jüngeren Goliatgeschichte (17, 1—9. 16. [הערב cf. Jes 36, 8 התערב] 19. 21. 26 [חרף מ" אלהים חיים cf. Jes 37, 4]. 31—40^{a*} usw.) gleichaltrig sein.

v. 22. Hier liegt das Kopfstück der nächsten Scene vor (v. 22. 37, 1—7*). Die Gesandten (cf. v. 3. 11) kommen mit zerrissenen Kleidern, einem stummen Verzweiflungsausbruch, zum Könige. — 37, 1. Dieser folgt ihrem Beispiel, legt den Sack an (cf. 20, 2. 1 Reg 20, 31 f. 2. Reg 6, 30) und begibt sich in den Tempel (בית יהוה). Doch wird der letzte Satz, als beeinflußt von v. 14, von Duhm (Mnh, Buhl) gestrichen. — v. 2. Die Gesandten aber, neben die für Joach die Ältesten der Priester treten, alle im Sackgewand, schickt er zu Jesaia, der hier als הנביא bezeichnet wird (cf. 8, 2 הנביאה). Mit ihm tritt die Hauptgestalt der Erzählung auf. — v. 3. Die drei von יום abhängigen Genitive צרה ותוכחה ונאצה müssen verwandte Bedeutung haben; Drangsal, Züchtigung und Verwerfung (נאצה cf. 1, 4) gehen von Jahve aus (Hi Di Du Bhl), nicht von Assur (Del Brd Chey). Gemeint ist der Gerichts-

tag Jahves, den Jesaia so oft verkündet hat (2, 12. 22, 5. 30, 8ff.), so daß dem Propheten sein Recht wird, was einem Schuldbekenntnis Hizkias gleichkommt. Der König vergleicht sich der Schwangeren, deren Stunde gekommen ist (עַד מַשְׁבֵּר cf. Hos 13, 13), ohne daß sie Kraft zum Gebären hat (כֹּחַ אֵין לְלֵדָה). Mit der neuen Zeit der Wiedergeburt, die er leichtsinnig hat heraufführen wollen, ist es nichts; sein Bankrott ist da. — v. 4. Jahve ist nicht bei ihm, sondern beim Propheten (יהוה אלהיך cf. 7, 10ff.), durch den er helfen kann. Der Grund zur Hoffnung (אולי ישמע) wird ähnlich wie bei Hesekiel, doch auf Grund jesaianischer Gedanken (10, 15. 24—27. 14, 24—27) in Jahves Ehre, nicht mehr im Gottesbunde gesucht, da dessen Übertretung durch Hizkia anerkannt wird, wenn auch verblümt. Aber der *Rabšaqe* hat einen lebendigen Gott (אלהים חי) gelästert, indem er ihn den toten Göttern andrer Völker gleichstellte (36, 18ff.), gerade wie einst Goliat einen lebendigen Gott gelästert hat (1 Sam 17, 26 אלהים חיים). Subjekt von וְהוֹכִיחַ ist nach der Punktation Jahve, der „Zurechtweisung wegen der Worte“ des Assyrers üben soll (𝔗 𝔖 Ges Di-Ki Du). Aber dann fällt, auch wenn man לחרף אל" ה" streicht (Du), im Relativsatz die Wiederholung des Subjektes auf, weshalb man besser וְהוֹכֵיחַ als *Inf. abs.* punktiert (Bhl) und den *Rabšaqe* zum Subjekt macht: „Zu schmähen einen lebendigen Gott und ihn zur Rede zu stellen (וְהוֹכִיחַ) mit Worten, die Jahve, dein Gott, gehört hat.“ In v. 4b וְנָשָׂאתָ liegt Anschluß an אולי ישמע vor: „vielleicht erhebst du“ die Stimme zum Gebet (תְּפִלָּה cf. 1, 15), das hier die „Fürbitte“ ist, wie הִתְפַּלֵּל häufig (Gen 20, 17. Num 11, 2. 21, 7. Jer 7, 16. 11, 14. 14, 11. 29, 7). Der Prophet als Fürbitter ist seit alters, von Abraham (Gen 20, 17), Mose (Num 21, 4ff.) und Samuel an (Jer 15, 1) bis auf Amos (7, 1ff.) und Jeremia (14, 1ff.), eine volkstümliche Erscheinung, da sein Gebet als besonders kräftig gilt. Begrifflich im Namen שְׁאָר יָשׁוּב enthalten (7, 3), ist die שארית (cf. 15, 9. 37, 32) gleichfalls ein allgemein prophetischer Begriff (Am 5, 15. Mi 2, 12. Seph 3, 13), besonders häufig im Jeremiabuch (24 mal). Der Untergang der Masse wird voraussetzt. Der „noch vorhandene Rest“ (השארית הנמצאה) ist hier die Hauptstadt Jerusalem. — v. 5. Ob die Abgesandten (עבדים cf. 36, 9) ihre Botschaft ausrichten oder ob Jesaia ihnen zuvorkommt, ist nicht gesagt. — v. 6. Vornehm und würdig tritt der Prophet ihnen entgegen, um ihnen Jahves Botschaft an ihren Herrn (אל אדניכם) aufzutragen, die tröstlich lautet. Da Hizkia gebrochen und schuldbewußt ist, kann Jahve helfen. Man kann den Gottesspruch in zwei Fünferpaaren lesen; doch fehlt dem ersten (v. 5bβγ) der poetische Klang. Wie einst dem Achaz (7, 4 אל־תירא), so spricht er jetzt dem Hizkia Mut ein. Wie dort die Gegner verächtlich als rauchende Brandscheite bezeichnet sind, so hier als נערים „Buben“. — v. 7. Hier liegt ein Fünferpaar vor, das wohl auf Jesaia zurückgehen könnte. Denn wenn es auch richtig ist, daß er den Untergang Assurs im Lande Jahves erwartet hat (10, 28ff. 14, 24ff. 29, 1—7. 30, 27ff.), kann der historische Moment das Bild verändert haben (s. zu c. 37, 29). Der „Geist“ des Unheils, den Jahve auf seine Gegner ausgießt, ist eine jesaianische Vorstellung (19, 14. 29, 10), die uns übrigens schon

bei Micha ben Jimla ähnlich begegnet (1 Reg 22, 19 ff.), also sehr altertümlich ist. Auch hier scheint nicht ein Sehergeist, sondern ein Geist der Verirrung gemeint zu sein, so daß Sanherib sich durch eine שמועה (28, 9. 19) vorzeitig täuschen läßt. Daß er, vom Geiste angeregt, „mit gespannter Aufmerksamkeit auf den Gang der Ereignisse im fernen Osten achten“ solle (Kg), ist schwerlich die Meinung. Jedenfalls soll Sanherib auf Grund des Gerüchts nach Hause umkehren (ושב אל ארצו) und in sein Verderben rennen, das durch Jahve bewirkt wird. Mit den Prophetenwort könnte die Erzählung schließen; denn daß es sich erfüllt, leidet keinen Zweifel. Doch wie es sich erfüllt, wird im Folgenden (c. 37, 36 || v. 37 f.) in doppelter Gestalt erzählt; und so wird man nicht fehlgehen, wenn man (Stade a) den einen der beiden Berichte (37, 37 f.) unsrer Erzählung zuweist, den andern der Variante (37, 9b—35. 36). Zum ersten Bericht scheint aber auch c. 19, 9a zu gehören. — v. 9a. Dieser Satz unterbricht den Zusammenhang der Maßnahmen, die Sanherib von Libna aus (v. 8) gegen Jerusalem unternimmt, bringt aber eine historische Notiz, die gut zu dem Gepräge von v. 37 f. stimmt. Sanheribs Plan verwirrt sich alsbald auf das Gerücht (וישמע) vom Eingreifen des Äthiopenkönigs (מלך כוש). Tirhaka (תרהקה), griechisch *Θαρακα* (𝔊), *Ταρακος* (Manetho, *Τεαρκων* (Strabo 1, 61. 15, 686), am תהרקהsic (cf. Montgomery, Daniel S. 17) ass. *Thrqu*, äg. *Thrq*, also ursprünglich תהרקה (Bhl), ist Pi'anchis Sohn und Shabakos Neffe. Er kam c. 721 nach Unterägypten und spielte schon unter Shabako als treibende Kraft eine Rolle, bis er i. J. 689 den Pharaonenthron bestieg, nachdem er schon vorher (c. 701) seinem Vater als Äthiopenkönig gefolgt war. Jedenfalls ist er oder sein Vater identisch mit dem Könige von *Meluchha* (Taylorprisma Col II Z. 74 *šar mâtmelucchi*), dessen Truppen neben ägyptischen in der Schlacht bei Elteke (701) gegen Sanherib kämpften. Um den Aufbruch nach Elteke kann es sich an unsrer Stelle kaum handeln; denn diese Schlacht geht nach Sanheribs Bericht, wozu die strategische Lage stimmt, der Belagerung Jerusalems voraus. Es müßte sich also um einen späteren Vorstoß Tirhakas handeln, von dem wir sonst nichts wissen. Doch besagt die Nachricht nach 𝔐 nicht notwendig, daß ein solcher Vorstoß historisch ist, da nur von einem Gerücht (וישמע) über einen solchen die Rede ist, das den „Geist“ Sanheribs (v. 7) verwirrt. Zwar liest 𝔊 (v. 9a) *καὶ ἐξῆλθεν Θαράκα βασιλεὺς Αἰθιόπων πολιορκῆσαι αὐτὸν καὶ ἀκούσας ἀπέστρεψε* = ויצא תרהקה מלך כוש להלחם אתו וישמע וישב, meldet also den wirklichen Aufbruch. Dieser Text wird von manchen angenommen (Mnh Ma), schafft aber keine Klarheit, so daß man lieber bei 𝔐 bleibt. — v. 37. Dieser Vers scheint zu v. 9a die Fortsetzung zu sein. Dann ist anzunehmen, daß die שמועה, die Sanheribs böser Geist vernimmt (v. 7), eben im Gerücht über Tirhakas Anmarsch besteht, der ihn zum Rückzug nach Ninive bestimmt (Nagel 49 A. 1 a), wobei וילך zwischen וישב וישע mit 𝔊 zu streichen ist. Er residiert fortan in Ninive (וישב בנינוה), das schon unter dem Sohne Tiglatpilesars I. Residenz gewesen war, aber von Sanherib zur Hauptstadt des Großreiches gemacht wurde und bis zu seinem Untergang (612) geblieben ist. So erfüllt sich der erste Teil der Weis-

sagung Jesaias vom Rückzug des Assyrerkönigs (v. 7), dem 20 Jahre später der zweite gefolgt ist, nämlich der Tod durchs Schwert (v. 38). — v. 38. Auch die Nachricht von Sanheribs Ermordung will als Erfüllung des Jesaiaspruches (v. 7) gewertet sein. Mit Betonung wird erzählt, das Sanherib im Tempel seines Gottes ermordet wurde, der ihm gegen Jahves Drohung keinen Schutz zu geben vermochte, so daß Jahves Sieg über den Gott Sanheribs auch im Untergange des Königs zum Ausdruck kommt. Das Grausige seines Todes wird dadurch erhöht, daß er mitten in der Anbetung (והוא משתחוה) von den eigenen Söhnen mit dem Schwert (בחרב cf. v. 7) erschlagen wird. Leider bleibt der Name seines Gottes sowie der seiner Söhne im geschichtlichen Halbdunkel; denn einen assyrischen Gott נִסְרֹךְ kennen wir nicht. 𝔊 *Νασαραχ τὸν πάτραρχον αὐτοῦ* scheint an den *θεὸς πατρῷος* Sanheribs zu denken, was nicht weiter hilft. Schrader, KAT² 329 und Duhm denken an אַשּׁוּר, aber wie sollte aus diesem Namen נסרך verschrieben sein? Halévy, Mélanges 177; Meinhold 78 vermuten „*Nusku*“ für נסרך, der aber nicht נסך, sondern נשך umschrieben wird (Bhl); Hrozny in MVAG 8, 242 eine Gottheit *Nin-rag*; Ungnad in OLZ 20, 359 liest נִמְרֹד (Gen 10, 9), was sehr ansprechend ist. Winckler in KAT³ 85; A. Jeremias, ATLAO, nehmen in נסרך Verschreibung für מְרֹדַךְ „Marduk“ an. Graphisch ist das wohl denkbar; denn 2 Reg 18, 37 liest 𝔊 *Sidrach* (cf. Dn 1, 7 שַׁדְרַךְ); nur ist Marduk zunächst kein assyrischer, sondern ein babylonischer Gott. Zwar erwähnt auch Naboned Sanheribs Wüten in Babylonien, weil Marduk zürnte (MVAG 1896, 1 S. 25; Jirku, Altorientalischer Kommentar S. 180). Da Sanherib aber am 20 *Tebet*, also im Winter 681/80 (Bab. Chron. III, 35), nicht in der Frühjahrszeit des babylonischen Mardukfestes ermordet wurde und wahrscheinlich nicht in Babel (Wi; Schmidtke in OLZ 21, 169; Streck, Assurbanipal II, 38f.), sondern in Ninive (Ungnad, a. O.; Sidney Smith in CAH III, 79), wie die Bibel erzählt, so muß die Namensfrage auf sich beruhen. Auf die Ermordung an heiliger Stätte deutet Assurbanipal, Rassamcylinder IV, 70, wonach sie beim *šêdu* und *lamassu*, also im Schutz von Dämonen geschah (Jirku, a. O. S. 182). Als Mörder werden seine Söhne אַדְרַמֶּלֶךְ und שַׂרְאֶצֶר genannt. Der erste Name läßt sich mit *Arad-Ellil* „Knecht des Ellil“ kombinieren, der unter Sanheribs Söhnen erscheint; denn in אדר kann ארד stecken; *Ellil* aber entspricht dem semitischen בעל, der oft genug als „König“ (מלך) vorkommt, etwa im Namen מלכרת. So mag dieser Sohn der Mörder sein. Der zweite Name שראצר ist Abkürzung eines theophoren Namens, etwa אַשּׁוּר־שַׂר־אֻצּוּר „Assur, schütze den König!“; doch kein Sohn Sanheribs mit ähnlichem Namen ist uns bekannt. Die babylonische Chronik III, 34ff. und Naboned (s. o.) nennen nur einen Sohn als Mörder. Assarhaddon aber nennt seine „Brüder“ (Schmidtke, AOTU I, 2, 92ff.), sodaß eine Zweizahl sehr wohl denkbar ist (Jirku, a. O. S. 182). Die Flucht nach אֶרֶץ אֲרָרָט, dem Lande *Urarṭu*, d. i. Armenien (Gen 8, 4), findet durch Assarhaddon ihre Bestätigung, obwohl er nur von der Flucht „in ein unbekanntes Land“ spricht. Die Beseitigung Assarhaddons (אַסַּרְחַדּוֹן), des präsumptiven Nachfolgers (681—668) des Ermordeten, mißlang so daß er seinen Vater

wunschgemäß folgte (v. 38[b]). Sanheribs Tod erfolgte erst i. J. 681/0, also zwanzig Jahre nach der Belagerung Jerusalems. Doch läßt die Darstellung unsers Erzählers, der von längerem Aufenthalt in Ninive spricht (v. 37[b]), sehr wohl eine solche Pause zu. Er reiht die Hauptereignisse als Erfüllung des Gottesspruchs (v. 7) hart aneinander, wie etwa Act 12, 19 ff. Agrippas Tod (a. 44 n. Chr.) unmittelbar mit der Gefangenschaft Petri (a. 42 n. Chr.) verbunden wird, da auf den zeitlichen Zwischenraum nichts ankommt. Sanheribs Tod (681) ergibt den *terminus a quo* für unsere Erzählung. Der *terminus ad quem* braucht nicht um mehrere Menschenalter tiefer zu liegen. Die Figuren der Handlung sind, soweit man nachprüfen kann, alle geschichtlich; die ruhige Größe Jesaias gegenüber der schwachen Ängstlichkeit Hizkias (37, 1 ff.) richtig gezeichnet. Der Ton in der Rede des assyrischen Unterhändlers, der gegen den König hoffärtig, gegen das Volk schmeichlerisch ist, wenn sie auch ein Kunstwerk des Schriftstellers ist, wirkt lebenswahr. Das Licht ist auf den Propheten konzentriert, dessen Spruch sich erfüllt, im Schatten des übrigen Bildes wird Hizkias kleinmütige Kapitulation verborgen, aber nicht geleugnet. Der Abzug Sanheribs aus Palästina kann sehr wohl durch Vorgänge in Ägypten veranlaßt worden sein (37, 9[a]), auch wenn uns die Urkunden fehlen. Er bedeutet in jedem Fall die endgiltige Aufgabe der ägyptischen Politik, die erst Assarhaddon wiederaufnahm. Das Ziel der Erzählung ist aber nicht politischer, sondern prophetischer Art; denn sie dient der Verherrlichung nicht des Königs, sondern des Propheten, so daß man sie sehr wohl aus Jesaias Jüngerkreise ableiten kann. Die literarische Verwandtschaft der Rede des *Rabšaqe* mit der Goliatrede (1 Sam 17, 4 ff.) weist auf Gleichzeitigkeit beider Stücke; die Goliatgeschichte auch in der jüngeren Version gehört aber in vorexilische Zeit.

2. Der zweite Bericht. c. 37, 8 f.* 10—36.

[8] *Und der Rabšaqe kehrte um und fand den König von Assur vor Libna kämpfend; denn er hattte gehört, daß er von Lakisch aufgebrochen sei* [a]. [9b] *Der aber hörte*[b] *die Nachricht und sandte Boten an Hizkia mit dem Auftrage:* [10] *'So sollt ihr zu Hizkia, dem Könige von Juda, sagen'*[c]*: „Laß deinen Gott, auf den du vertraust, dich nicht betrügen durch den Spruch, Jerusalem solle nicht in die Hand des Königs von Assur fallen.* [11] *Du hast ja wohl vernommen, was die assyrischen Könige allen Ländern durch Bann angetan haben, und da willst du frei ausgehen?* [12] *Haben denn die Götter der Heiden sie gerettet, die meine Väter vernichtet haben? Gozan und Charan und Reseph und die von 'Eden 'und'*[d] *die in Telassar wohnen?* [13] *Wo ist der König von Hamat und der König von Arpad und der König von 'La'aš'*[e]*, Sepharwaim, Hena' und ''Awwa'*[f?]*"* [14] *Da nahm Hizkia 'den Brief'*[g] *aus der Hand der Boten und las ihn. Dann stieg er hinauf zum Hause Jahves, und Hizkia breitete ihn vor Jahve aus.* [15] *Und Hizkia betete zu Jahve also:* [16] *O Jahve Zebaot, du Gott Israels, du Kerubimthroner, du allein bist ja der wahre Gott für alle Königreiche der Erde; hast du doch Himmel und Erde gemacht.*

[17] *Neige, o Jahve, dein Ohr und höre;* *öffne, o Jahve, dein Auge und schaue!*
Und höre auf alle[h] *Worte Sanheribs,* *die er sandte, zu schmähen lebendigen Gott.*

18 *Wirklich, o Jahve, haben ja die Könige von Assur alle Länder*[i] ℸ[k] *verwüstet* 19 *und ihre Götter ins Feuer geworfen, weil sie keine Götter sind, sondern das Werk von Menschenhänden aus Holz und Stein, und haben sie vertilgt.* 20 *Und nun, Jahve unser Gott, hilf uns frei von seiner Hand, daß alle Königreiche der Erde erkennen, daß du, o Jahve, allein 'Gott'*[l] *bist.* 21 *Da schickte Jesaia, Amoṣ' Sohn, zu Hizkia und ließ ihm sagen: So spricht Jahve, der Gott Israels, zu dem du gebetet hast 'wegen'*[m] *des Assyrerkönigs Sanherib:* 22 *Also lautet das Wort, das Jahve über ihn redet:*

Es verachtet dich, spottet dein — die Jungfrau Zionstochter;
Das Haupt hinter dir muß schütteln — die Tochter Jerusalems.

23 *Wen hast du gehöhnt und geschmäht — ℸ[n] erhobener Stimme,*
Gegen wen dein Auge erhoben! — Gegen Israels Heiligen!

24 ℸ[o] *Und du sprachst: Durch die Zahl meiner Wagen — hab ich 'Macht bewiesen'*[p],
Bin zur Höhe der Berge gestiegen — in Libanons Winkel,

Seiner Cedern Höhe zu schlagen[q], — *der Cypressen Auswahl,*
Zu dringen[q] *zur höchsten Spitze*[r], — *seines Fruchtlands Waldung.*

25 *Ich grub auf und habe getrunken — 'wohl fremde Wasser'*[s]*;*
Mit der Fußsohle will ich trocknen — alle Ströme Ägyptens.

26 „*'Von ferne habe ich's bereitet'*[t], — *hast's nicht vernommen?* ℸ[t]
Vor Urzeit ℸ[u] *hab ichs gebildet;* — *nun hab ich's erfüllt,*

ℸ[v] *Zu verwüsten streitende 'Völker'*[w], — *befestigte Städte;*
27 *Ohnmächtig ihre Bewohner — erschraken voll Schimpf.*

Sie glichen dem Kraut des Feldes — und jungem Grün,
Der Dächer Gras, dem Gefilde, — als kam 'der Ostwind'[x].

28 *'Vor mir steht dein Stehen'*[y] *und Sitzen, — dein Ausgang und Eingang* ℸ[z],
'Mir ist kund'[aa] *dein Zorn wider mich,* — 29 ℸ[bb] *'dein Lärm'*[cc] *mir im Ohr.*

In die Nase dir leg ich meinen Haken, — meinen Zaum an die Lippen
Und führ dich zurück des Wegs, — den du einst gekommen."

* * *

30 *Und das soll dir das Zeichen sein:*

Dies Jahr man ißt den Altwuchs, — und im zweiten Jahre den Wildwuchs
Und im dritten Jahr 'man säet und erntet'[dd], — *und Weinberge 'pflanzt man'*[dd] *und ißt ihre Frucht.*
31 *Und Judas' verbliebener Rest treibt neu — nach unten Wurzeln, 'und Frucht'*[ee]
Der Eifer Jahves der Heere — wird solches wirken. [*nach oben.*

* * *

33 *Darum spricht also Jahve zum König von Assur:*

Nimmer kommt er in diese Stadt — und schießt keinen Pfeil hinein,
Begegnet ihr nicht mit dem Schild, — wirft auf keinen Wall dawider.

34 *Des Wegs, den er kam, soll er gehen,* *diese Stadt soll er nicht betreten* T ff.
Ich will diese Stadt beschützen, *meinetwegen* gg *ihr helfen, ʿspricht Jahveʾ* ff.

36 *Da zog Jahves Engel aus und schlug das Lager Assurs, 185000 Mann, und als sie frühmorgens aufstanden, da waren sie alle tote Leichen.*

a) v. 9a ex alt vers. — b) 2 Reg וַיָּשָׁב. — c) 2 Reg om. — d) l וַאֲשֶׁר c 2 Reg 𝔊. — e) num לעש pr לעיר lgd? — f) l וְצִוָּה c 2 Reg. — g) l אֶת־הַסֵּפֶר c 𝔊 *τὸ βιβλιον*. — h) 2 Reg om. — i) c 13 Mss 2 Reg הגוים. — k) del ואת ארצם c 2 Reg 𝔊*. — l) ins אלהים c 2 Reg. — m) l ״ על ס c 2 Reg^{Or}. — n) del ועל מי mt c. — o) del ביד עבדיך חרפת ארני. — p) ins עשיתי חיל c 2 Reg 𝔊^{Luc}. — q) 𝔊 וָאבֹרח et וָאבוא. — r) 2 Reg מלון קצו. — s) ins זרים c 2 Reg. — t) למרחוק אותה עשיתי antepon. — u) l וְרִצַּרְתִּיהָ. — v) del ותחי. — w) l prb גוים pr גלים. — x) l prb לְפָנַי קֶדֶם pr קמה ״ל. — y) ins לְפָנֶיהָ mt c. — z) del prb ידעתי. — aa) l אֹתִי pr ואת. — bb) del יען התרגזך אלי. — cc) l וּשְׁאוֹנְךָ c 𝔗. — dd) l prb זְרוֹעַ וְקָצוֹר et עָטוֹעַ. — ee) l וּפְרִי pr ״ועשח פ. — ff) נאם יהוה post v. 35 ponend mt c. — gg) del ולמען דוד עבדי.

Auf Grund der gegenwärtigen Textfolge vermuteten die Alten, denen auch Neuere (Nagel Kg) gefolgt sind, daß sich die zwei Berichte auf verschiedene Etappen desselben Feldzuges (701) beziehen. Später hat man versucht, den zweiten Bericht neben dem ersten (36, 1—37, 7. 9a. 37 f.) auf ein zweites Ereignis zu deuten, sei es daß man die zwei Belagerungen auf Sargon und Sanherib verteilte (Kleinert in StKr 1877 S. 167 ff.) oder daß man zwei Feldzüge Sanheribs annahm (Winckler, ATU S. 26 ff. Weber, Sanherib 21 f.), von denen der zweite in Tirhakas Königsherrschaft (seit 690/89) fiele. Für diese Annahmen fehlt aber die historische Grundlage, und es ist verwunderlich, daß man in beiden Berichten die Identität des Ereignisses, für die Stade, Meinhold und die meisten Neueren eintreten, nicht erkennen will. In beiden Fällen kommt eine Botschaft von Sanherib an Hizkia, die das Vertrauen auf Jahve untergraben soll (36, 2. [7.] 10 || 37, 10) und Jahve den Göttern der Heiden gleichstellt (36, 19 || 37, 12 f.). In beiden Fällen ist Hizkia ratlos (37, 1 || v. 14) und betroffen über die Gotteslästerung (37, 4 לחרף אלהים חי || v. 17 (לחרף אלהים חי); in beiden spricht Jesaia das Trostwort (37, 7 || v. 22 ff.). Hizkias Antwort an Sanherib wird in beiden Fällen verschwiegen; Sanheribs Abzug wird im ersten mit einem Kriegsgerücht (37, 7 cf. 9a), im zweiten mit einem Schlag des Würgengels (37, 36) motiviert; in beiden erliegt er der höheren Macht desselben lebendigen Gottes, den er gelästert hat. Der erste Bericht (I) ist von einer Fülle der Figuren und Ereignisse belebt; im zweiten (II) bleiben nur Hizkia und Jesaia als Personen übrig, aber Jesaia erteilt seinen Spruch ungefragt. Er ist eine Heiligenlegende, auf Goldgrund gemalt, leblos und geschichtsfremd. Der Wert dieser Überlieferung liegt nicht im legendarischen Rahmen, sondern in den Prophetensprüchen, die hineingestellt sind (v. 22—36). Literarisch ist II selbständig gegen I; doch schimmert die gemeinsame Grundlage überall durch. — v. 8. Der Vers bildet das Bindeglied zwischen beiden Berichten. Die Rückkehr des *Rabšaqe* setzt die erste Scene voraus; aber Sanherib befindet sich nicht in Lakisch, sondern vor Libna (״נלחם על ל), was durch seinen Aufbruch nach Libna motiviert wird. Wahrscheinlich gehört לבנה zum zweiten Bericht (Bhl a),

wie לכיש zum ersten. Die Lage von Libna (לִבְנָה), einer umstrittenen Grenzstadt zwischen Judäa und Philistäa (2 Reg 8, 22. cf. Jos 10, 29 u. ö.), ist noch nicht sichergestellt. Wer Gat bei *bêt-gibrîn* (PJ 5, 64 ff.), nicht im *tell eṣ-ṣâfî* sucht, wird geneigt sein, Libna, „die weiße Stadt", mit *tell eṣ-ṣâfî*, dem *Blanchegarde*, der „weißen Stadt" der Kreuzfahrer, gleichzusetzen (cf. Albright in BASOR 4, 6). — v. 9^{b}. Nach der Verklammerung (v. 8) beginnt hier der zweite Bericht (Mnh a). Subjekt ist Sanherib, der die Meldung entgegennimmt (וישמע) und neue Boten schickt. Die Lesart 2 Reg 19, 9 וַיָּשָׁב für וישמע ist schwerlich vorzuziehen. Gegenüber dem *Rabšaqe* wirken die anonymen מלאכים farblos. — v. 10. Der erste Satz (v. 10^{aα}) fehlt in 2 Reg 𝔊, ob mit Recht (Stade Du a), ist fraglich (Mnh). Zu אל־ישיאך אלהיך vergleiche man 36, 14: אַל יַשֵּׂא לכם חזקיהו. In Bericht II ist die Rede des *Rabšaqe* an die Judäer (36, 11 ff.) verarbeitet (cf. 36, 15). — v. 11. Sanherib selbst will nur die letzte Frucht auf dem Kriegsfelde ernten, das seine Vorgänger (מלכי אשור) bereits abgebaut haben. Die Suffixform להחרימם (3. *pl. masc.*) bezieht sich auf die Landesbewohner, die hiernach durch den Bann (חרם) mit völliger Ausrottung betroffen worden sind (cf. Jos 6—8). — v. 12. Sanheribs „Väter" (אבותי) sind seine Vorgänger, von denen nur Sargon mit ihm verwandt war. In den Namen der unterworfenen Städte erweist sich die literarische Selbständigkeit von II (37, 9 ff.) gegenüber I (36, 4 ff. 11 ff.). Gozan (גוזן), vom Chaboras durchflossen (2 Reg 17, 6. 18, 11), also in Mesopotamien, ist keilinschriftlich *Guzana*, bei Ptolemäus *Γαυζανῖτις* (Bhl). Charan (חרן), ass. *ḫarrânu*, gr. *Κάρραι* ist die altberühmte Heimat Abrahams (Gen 11, 28 ff.) jenseits des oberen Euphrat (Gen 24, 10). Auffallend ist, daß es hier als zerstörte Stadt gilt. Da Charan als letztes Bollwerk der Assyrer später als Ninive (612) gefallen ist, so haben wir ein Zeichen, daß unser Bericht jünger als 612 v. Chr. ist. *Reṣeph* (רצף), ass. *Raṣappa*, gr. *Ρησαφα* (Ptol. 5, 18), ist jetzt *ruṣafe* zwischen Palmyra und Euphrat. Die בני עדן sind wohl die Bewohner des zerstörten Staates בית עדן, ass. *bît adini* am Euphrat; ihren Wohnsitz תֵּלַ[א]שַׁר (cf. 2 Reg 19, 12) sucht Fd. Delitzsch, Paradies 264 wohl richtig in *tell-ašur* in Nordsyrien. Sachau in SBBAW 1892 S. 318 vergleicht *Τελεσαῦρα* = *mar'aš* (Bhl); nach Toffteen, Researches [Karte], lag es nördlich von Karkemisch (Kg). — v. 13. Dieser Vers in Frageform (איה) scheint mir aus I (36, 19) entlehnt zu sein, nur daß der König von לעיר unklar ist. Da ein elamitisches *lahira* (Sarsowsky in ZAW 32, 146; Kg) für Nordsyrien nicht in Frage kommt, kann man das inschriftliche לעש im Gebiete von Hamat (ZKR-Inschrift Z. 1) statt לעיר erwägen. Neben Sepharwaim steht hier הֲנַע וְעִוָּה 𝔊 *Αναγ ου Γαυα*, von *α' ἀνεστάτωσεν καὶ ἐταπείνωσεν* [= הֲנַע וְעִוָּה] als Satz aufgefaßt. Da sonst zwar עִוָּה (2 Reg 17, 24), aber nicht הנע (Sarsowsky, a. O. 147 *ḥindân*. — Kg 307: *'ânâ*) vorkommt, ist Aquilas Fassung, wonach ספרוים Objekt einer verheerenden Aktion ist, wirklich zu erwägen, [הנע ועוה] ספרוים aber wohl aus 36, 19 = 2 Reg 18, 34 eingedrungen. — v. 14. Die mündliche Botschaft wird durch eine schriftliche bekräftigt. Unterhändler gibt es in II nicht; Hizkia selbst nimmt den Brief (l. הספר nach 𝔊 *τὸ βιβλίον*), liest ihn und breitet ihn vor Jahve im Tempel (בית יהוה

cf. v. 1) aus (ויפרשהו), damit Jahve selbst sich von dem gotteslästerlichen Inhalt (v. 17 לחרף אלהים חי) überzeugt. Der Brief ist vermutlich in Keilschrift auf Ton geschrieben; doch wäre Leder nicht undenkbar (Meißner, Ass. u. Bab. II, 344 Abb. 53). — v. 15. Das folgende Gebet gliedert sich in Anrufung (v. 16 f.), Darlegung (v. 18 f.) und Bitte (v. 20). Da es Jahves Sache angeht, so besteht ein Recht auf Erhörung. — v. 16. Feierlich nennt er den vollen Namen יהוה צבאות אלהי ישראל יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים. Die Formel יהוה צבאות hat nur der Jesaiatext (v. 16. 32. cf. 39, 5), nicht 2 Reg; sie ist an unsrer Stelle am Platze, um die Weltmächtigkeit Jahves (cf. 6, 3) zu betonen. Daneben steht seine Eigenschaft als Nationalgott (אלהי ישראל cf. Steuernagel in ZAWB 27, 331 ff.) und daneben die Betonung seines Kultsitzes (ישב הכרבים cf. 1 Sam 4, 4. 2 Sam 6, 2. ψ 80, 2. 99, 1) im Tempel über dem Kerubenpaar (1 Reg 6, 23 ff.). Zur Anrufung gehört auch das Bekenntnis zu Jahves alleiniger Gottheit (אתה הוא האלהים לבדך cf. 1 Reg 18, 39), wie sie sich in der Weltschöpfung manifestiert (Gen 1, 1 השמים והארץ) und wie sie besonders Deuterojesaia immer wieder ablegt (cf. Jes 44, 6). — v. 17. Die Anrufung, zu hören und zu sehen, ist sowohl als Doppeldreierpaar wie als Doppelvierpaar lesbar, falls man in v. 17^{b} כל mit 2 Reg entfernt. Jahve soll mit eigenen Augen die Gotteslästerung des Assyrers lesen, die sich gegen den אֱלֹהִים חַי (cf. v. 4) richtet und von der mündlichen Botschaft bestätigt wird. — v. 18. In אֱמֶנֶם (Hi 9, 2. 19, 5. 34, 5. Rt 3, 12) liegt eine Konzession an die Worte des Assyrers: „Freilich". Ist החריבו ... את־כל־הארצות in Ordnung, wogegen nichts zu sagen ist, so ist ואת ארצם ein aus 2 Reg 19, 17 𝔐 eingedrungener Zusatz, wo הַגּוֹיִם für הָאֲרָצוֹת steht. — v. 19. Der absolute Infinitiv (ונתן) als Fortsetzung des *Verbum finitum* steht „namentlich in den späteren Büchern" (G.K.^{28} § 113^{z}). In את־אלהיהם ist, wie in v. 11, לְהַחֲרִימָם das Suffix sinngemäß auf die Bewohner bezogen. Dem absoluten Monotheismus (v. 16) entspricht der Satz, daß die fremden Götter keine אלהים sind, sondern „Menschenwerk" (cf. 2, 8), ja עֵץ וָאֶבֶן (cf. Jer 2, 27), eine Formel, die sich „erst Dt 4, 28. 28, 36. 64. 29, 16. [Ez 20, 32]" (Di-Ki), also in der deuteronomischen Sprache findet, von der das ganze Gebet beherrscht ist. — v. 20. Auf Grund der dargelegten Lage erfolgt die Bitte um Rettung aus seiner (מידו), des Assyrers Hand, deren Wunderbarkeit zur Erkenntnis (וְיֵדְעוּ) des wahren Gottes in der Völkerwelt dient; כָּל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ cf. 23, 17. Dt 28, 25. Jer 1, 15. 15, 4. 24, 9. 29, 18. 34, 1. 17 ist eine zuerst im Jeremiabuch auftauchende Formel. — v. 21. In Jesaia erscheint hier *Deus ex machina*; der Prophet wird von Gott zu Hizkia getrieben, ohne gerufen zu sein, und bringt die Erhörung in drei Sprüchen (v. 22—29. v. 30 ff. v. 33 f.). Diese Gedichte sind kein späterer Einschub, sondern ihretwegen ist der Rahmen gebaut (v. 9^{b}—21. 36). — v. 22. Sachsse in ZAW 43, 184 ff. Die neue Überschrift (וה הדבר) zeigt, daß keine direkte Fortsetzung zu v. 21 vorliegt (Bhl). Der erste Spruch zerfällt in zwei gleich lange Strophen (cf. Sachsse) von denen die erste das Treiben des Assyrers schildert (v. 22—25), die zweite Jahves Gegenzug (v. 26—29). Er zeigt 2×5 Fünferpaare, wenn auch hier und da entstellt. Das erste Bild (v. 22) zeigt das be-

freite Jerusalem, wie es dem fliehenden Assyrer frohlockend nachblickt. Die Bezeichnung בתולת בת ציון (cf. 23, 12. 47, 1. Thr 1, 15. 2, 13) deutet auf die Unbezwungenheit der Zionstadt (cf. 1, 21); durch בת wird die Stadtgemeinde Zion-Jerusalem (cf. 10, 32) ausgedrückt. In בָּזָה liegt 3. *fem. Pf. Qal* von √בזה vor, so daß der Prosaton *bâzā* lautet. Hoch aufgerichtet, das Haupt schüttelnd, eine Geberde der Verachtung, sieht Jerusalem den Feind abziehen. — v. 23. Die folgenden Verse (v. 23—25) enthalten den Triumphgesang gegen den geflüchteten Feind, der an Jahves Macht gescheitert ist. Die Frage (את־מי) erheischt wohl keine Antwort, so daß v. 23^{b} אל קדוש ישראל keine solche ist, (gg Kg), sondern zu הריטותה קול und והשא gehört. Zu חֲרַפְתָּ וְגִדַּפְתָּ vergleiche 1, 2 נִבַּלְתִּי וְרוֹמַמְתִּי; liegen bloße Varianten vor, so gehört וַעַל־מִי noch zum ersten Gliede (Bhl); doch vielleicht ist ועל־מי verdeutlichender Einschub. Die Lästerstimme (קול), das trotzig nach oben (מרום) gerichtete Auge (עין), haben sich gegen den קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל (1, 4) gerichtet, wie Jesaias Lieblingsausdruck lautete. Wieder ist Hybris die Ursache des Falls (cf. 10, 5 ff.). — v. 24. Der erste Satz (ביד...אדני), wo 2 Reg מלאכיך für עבדיך liest, ist eine Glosse zu v. 23^{a}, weil Sanherib nicht persönlich aufgetreten ist, stört aber das Metrum (Bhl a). Der erste Fünfer, der nunmehr mit ותאמר beginnt, muß hinter אני durch 2 Reg $\mathfrak{G}^{\text{Luc}}$ *ἐποίησα δύναμιν* = עָשִׂיתִי חָיִל ergänzt werden (cf. 10, 13 בְּכֹחַ ידי עשיתי); der zweite umfaßt לבנון...עליתי. Die Streitwagen (רכב) sind charakteristisch für das assyrische Heer (5, 26 ff.). Der Bergmarsch in den Libanon konnte von Sanherib nach der Niederwerfung Sidons angetreten werden, um das kostbare Cedern- und Cypressenholz zu rauben, das Ziel aller akkadischen Eroberer seit ältester Zeit. Buhl 469 erinnert an Sanheribs eigne Worte (KB II, 87. 99): „In hohem, schwer zugänglichem Waldgebirge ritt ich . . . unbegangene Wege, steile Berggrate, die kein Vorgänger betrat“. Wahrscheinlich ist in v. 24^{b} $\mathfrak{M}$ gegen $\mathfrak{G}$ im Recht, וְאכרת und וְאבוא als Finalsätze zu punktieren, die von עליתי abhängig sind (gg Stade a). Das Verspaar ist von besonderer Wucht; die stolzesten Bäume, Cedern (cf. 10, 33 קומה) und Cypressen (cf. 22, 6 מבחר), sollen vor ihm zusammenkrachen, auch wenn sie über der Schneegrenze, auf der höchsten Höhe (מרום קצו) stehen, wofür 2 Reg מלון קצו die „äußerste Raststatt“ hat; denn dort steht der Hochwald des Libanonparks (יער כרמלו). — v. 25. Wie die Berge oben, so dienen ihm die Quellen im Tal, aus denen er „fremdes Wasser“ (מַיִם זָרִים), wie nach 2 Reg zu lesen ist (gg Sa Kg), gräbt (קַרְתִּי) von √קור und trinkt (cf. 23, 1. 2). Wieder ist $\mathfrak{M}$ ואחריב gegen $\mathfrak{G}$ *καὶ ἠρήμησα* im Recht, da Sanherib nicht wirklich in Ägypten war, Jerusalem aber nicht von Assarhaddon oder Assurbanipal belagert wurde (v. 22). Gerade als letztes politisches Ziel steht Ägypten aber schon vor Sanheribs Augen. Wie ein Riese (cf. 10, 14) will er mit der bloßen Fußsohle die Deltaflüsse (יְאֹרֵי מָצוֹר cf. 7, 18) austrocknen; ohne Bild gesprochen, sollen seine Heeresmassen sie durchwaten. Daß die Auseinandersetzung mit Ägypten in Sanheribs politischem Horizonte lag, beweist die Schlacht von Elteke, wozu die bekannte Nachricht Herodots (II, 141) tritt, daß er vor der ägyptischen Grenze zur Umkehr gezwungen wurde.

Der Ausdruck מָצוֹר (2 Reg 19, 24. Jes 19, 6. Mi 7, 12) kann gegen Jesaias Verfasserschaft noch nicht entscheiden. — v. 26. Nun, in der zweiten Strophe (v. 26 bis 29), tritt Gott dem Plan des Assyrers entgegen. Der *Parallelismus membrorum* legt nahe, im ersten Fünfer לְמֵרָחוֹק אוֹתָהּ עשיתי vor הֲלֹא שָׁמַעְתָּ zu stellen (Chey). Das Kunstwerk des Gottesplans (עָשִׂיתָהּ cf. 22, 11 אוֹתָהּ עשיתי) ist, ein ganz jesaianischer Gedanke, von ferne bereitet (cf. 22, 11 מֵרָחוֹק); hat der Assyrer noch immer nichts davon vernommen? Seit Urzeit (מימי קדם) steht das eschatologische Ziel fest [ו ohne יצרתי 1], nun trifft es ein (עתה הבאתיה cf. 31, 2). Ich kann nicht finden (gg Bhl), daß es sich hier um die Frage dreht: Wer wirkt es? Sondern die Frage ist: Was wirkt er? Die Antwort liegt in v. 26b. Durch das Mittel des Völkergerichts, in dem Assur selbst zum Schluß getroffen wird, wirkt Jahve die endliche Befreiung Jerusalems (cf. 10, 24—27). Das unschöne וּתְהִי „und es soll sein", das nicht gar in וַתְּהִי (Ki) zu ändern ist, fällt besser weg (Brd Bhl), so daß להשאות von הבאתיה abhängig wird. Da גלים „Schutthaufen" und ערים nicht parallel sind, sondern גלים aus den ערים entstehen sollen, so müßte לְהַשְׁאוֹת „verwüsten" (cf. 6, 11) den doppelten Accusativ regieren: „Städte zu Schutthaufen zu zerstören", was doch sehr hart ist. Besser als גַּלִּים נְצִים „zerstörte Schutthaufen" (Jer 9, 11. 46, 19) erscheint mir darum die Lesung גּוֹיִם נְצִים „streitende Völker" (Ex 2, 13. 21, 22), als Parallele zu ערים בצורות. — v. 27. Der erste Satz (v. 27a) gehört als Zustandssatz zu v. 26b, so daß v. 26b. 27a ein Fünferpaar bilden, wie nachher v. 27b. Die Bewohner der Städte schraken und schauerten (חתו ובשו cf. v. 23 חרפת וגדפת. — v. 25 קדרתי ושתיתי) ohnmächtig (קִצְרֵי יָד) zusammen. Sie waren (cf. 15, 6) Kraut (עשב), Junggrün (ירק דשא), Gras (חציר). Dazu muß שְׁדֵמָה „Gefilde" (Hab 3, 17) wohl parallel stehen, so daß 2 Reg ושדפה „verbrannte Stätte" nicht vorzuziehen ist. Vielmehr wird der Zustand von Kraut, Grün, Gras, Gefilde erst durch לפני קמה näher bestimmt. Da aber die Übersetzung: „vor dem Halm", d. h. ehe es zum Halm kommt, sich angesichts der Grasarten, die keine Ähren bilden, nicht sehr empfiehlt, ist לִפְנֵי קָדִים „vor dem Ostwind" (Thenius) vorzuziehen. Wie der Scirocco alles junge Grün absengt (Hos 13, 15), so der von Jahve gesandte Assyrer die Völkerwelt, bis auch sein Ziel kommt. — v. 28. Aus v. 27 לפני קמה ist mit Wellhausen [= Bleek, Einl⁴ S. 257] auf Grund von Haplographie ein לְפָנַי קָמְךָ „vor mir offenbar ist dein Stehen", mit Anrede an Assur, zu entnehmen als Anfang eines Fünfers, der sich in v. 28a fortsetzt und in v. 28b. 29 sein Parallelglied hat. Der erste Fünfer (v. 28a) ist aber durch ידעתי überfüllt (Wl), das mit der Lesung לְפָנַי ק״ überflüssig wird. Jahve beobachtet jeden Schritt des Assyrers. Von den beiden Varianten v. 28b (וְאֶת הִתְרַגִּזְךָ א״) und v. 29aα (יַעַן הִתְרַגֶּזְךָ אלי) ist die erste der zweiten vorzuziehen; nur ist אִתִּי (‖ לְפָנַי) „vor mir" statt ואת zu lesen. Die zweite Variante (יען „weil") macht v. 29a zum Vordersatz von v. 29b, wogegen der Strophenbau spricht. — v. 29. Zum Dreier v. 28b bringt v. 29a,β die Ergänzung (יש״ עלה ב״), wobei freilich עלה als überflüssig auszuscheiden ist, so daß der Zweier ושאנך באוני übrig bleibt. Hierfür ist aber וְשַׁאֲוֹנְךָ ב״ nach 𝔗 zu lesen „und dein

Getös mir im Ohr klingt". Es ist viel Lärm um nichts. — v. 29b enthält das letzte Fünferpaar, das den Schicksalsspruch über Assur enthält. Wie Assarhaddon auf der Stele von Zengirli den besiegten Königen (Greßmann, AOTB II², Nr. 144), so legt Jahve dem besiegten Assyrer Nasenring (חח „Spitzhaken" Ez 19, 4. 9. 29, 4. 38, 4) und „Zaum" an (מתג cf. 30, 38), um ihn wie ein wildes Tier zu bändigen und gefangen auf dem zurückgelegten Wege nach Assyrien zu führen (cf. CAH III, 392), jedenfalls in den Zwinger zur ewigen Knechtschaft. Gewiß erwartet Jesaia sonst Assurs Sturz in Kanaan (10, 28ff. 14, 24ff. 29, 1—8. 30, 27ff. 31, 4ff.). Doch im historischen Moment, in der Hochspannung der Erwartung, kann ihm sehr wohl ein Bild aufgegangen sein, das geschichtliche Züge anstatt der eschatologischen trägt (cf. v. 7). Der Hauptgedanke, die Katastrophe Assurs vor Jerusalem, bleibt davon unberührt. Faßt man das Gedicht als eine Offenbarung, die Jesaia angesichts der Belagerung Jerusalems hatte (701), so spricht sich im Augenblick höchster Not die königliche Ruhe des Glaubens darin aus. Eine spätere Belagerung Jerusalems, die den siegreichen Glauben eines Propheten gerechtfertigt hätte, kennen wir nicht; denn die durch Nebukadnezar scheidet von selbst aus. Nur von Jesaia, aber gerade von ihm wissen wir, daß er mitten im Gericht Jerusalems endliche Erlösung erhofft hat. Freilich nur auf Grund des Glaubens (28, 16), den der König als Schicksalsträger der Nation fassen muß. Brachte der König diesen Glauben nicht auf, der nur im Angesicht Gottes, nicht im Abwägen der politischen Kräfte gefunden werden konnte, so mußte er in den Wellen der Geschichte versinken wie Petrus, als er zweifelte. So erscheint uns dies Gedicht als letztes Glaubenszeugnis des Propheten, dessen leider der König nicht wert war.

v. 30. Die neue Überschrift, die wie v. 22aα sekundär sein könnte, spricht hier von einem Zeichen (אות) für Hizkia, wie Jesaia einst dem Achaz ein Zeichen (אות) in größter Stunde angeboten hatte (7, 10ff.). Siegesgewiß, im Glauben, den König mitreißen zu können, verkündet er ihm den baldigen Frieden. Das Versmaß zeigt hier zwei Doppeldreier (v. 30aβγ. 32a), die einen Doppelvierer einschließen (v. 30b. 31) und von einem Abgesang gefolgt sind (v. 32b). Zum Verständnis des Spruches muß man den richtigen Ansatzpunkt der drei genannten Jahre finden. Steht das Gedicht in *situ*, gehört es also in die Belagerungszeit (701), so läuft das erstgenannte Jahr (השנה) bis zum Herbste, wo das zweite (הַשָּׁנָה הַשֵּׁנִית) beginnt, dem nach zwölf Monaten das dritte (השנה הַשְּׁלִישִׁית) folgt. Im Belagerungsjahr, d. h. im gegenwärtig ablaufenden Sommer, muß man סָפִיחַ essen, worunter das Altkorn des vorhergegangenen Jahres (cf. Lev 25, 5. 11) zu verstehen ist, da der Feind rings um Jerusalem das Neukorn auf dem Halm abgeerntet oder verwüstet hat. Auch im zweiten Jahre aber gibt es noch keine regelrechte Saat und Ernte, sodaß man auf שְׁחִים (2 Reg שָׂחִישׁ) d. i. „Wildwuchs" (α' ϑ' αὐτοφυῆ) aus den im Boden verbliebenen Körnern ohne regelrechte Bestellung angewiesen ist. Denn der abziehende Feind läßt die im November fällige Aussaat noch nicht zu; auch scheint die herbstliche Pflug- und Saatzeit nur dann aussichtsreich zu sein, wenn

im Sommer vorher der Boden schon ein bis zweimal umgebrochen ist (Wetzstein bei Del[3] 389). Erst vom folgenden November ab, also wieder zwölf Monate später, kann man in Ruhe säen und ernten, Weinberge mit Weinstöcken und Bäumen bepflanzen und ihre Frucht essen, wobei sich überall *Infinitivi absoluti* [l זָרוֹעַ, קָצוֹר, נָטוֹעַ, אָכוֹל) empfehlen (Bhl). Die Notzeit wird sich also nicht nur im Belagerungsjahr, sondern auch noch im folgenden bemerkbar machen, so daß erst das dritte normale Verhältnisse zurückbringt. Das Bild ist aus dem Leben gegriffen und führt in die rauhe Wirklichkeit ein, hält aber an der Verheißung fest. — v. 31. Wahrscheinlich ein Doppelvierer, wobei 3. *masc.* ועשה (gg 3. *fem.* יָסְפָה) störender Zusatz ist. Zwar ist הַנִּשְׁאָרָה "פְּלֵיטַת ב" ein Pleonasmus; doch Duhms Ausschaltung von פליטת und הנשארה ist gleichfalls ein Zuviel und ergibt kein rhythmisches Ganzes. Nur von Juda (בֵּית יְהוּדָה), nicht von Israel, ist die Rede; hier ist die פְּלֵיטָה (cf. 4, 2. 10, 20. 15, 9) zu suchen, die als der verheißene „Rest" gerettet wird (הַנִּשְׁאָרָה). Der Wurzelstock im Boden (6, 12f.) ist nicht tot, sondern treibt (cf. 29, 1. 19. 30, 1 יסף c. acc.) neue Wurzeln und Früchte [lies וּפָרִי ohne עשה]. Alles, was Jesaia in der Berufungsvision erschaute (c. 6), trifft ein: Der Feind im Lande, das Volk auf einen Rest zusammengeschrumpft; dennoch ein Rest, der als das Volk Gottes Lebenskraft in sich enthält. — v. 32. Der Mittelpunkt des geretteten Restes — statt *msc.* שְׁאָר ist שְׁאֵרִית (14, 30. 15, 9. Am 1, 8. 5, 15. 9, 12) wegen des parallelen *fem.* פליטה gewählt — ist die Hauptstadt; doch soll sich der Rest von dort aus über das Land verbreiten (תֵּצֵא cf. 2, 3[b]). Wie c. 9, 6 wird die Erscheinung der Endzeit mit Jahves קנאה begründet. Die „Eifersucht (קנאה)" Jahves ist auch hier die göttliche Leidenschaft, die keine andre göttliche oder geschöpfliche Macht gelten läßt (cf. Obbink in ZAW 47, 264ff., wo für קַנָּא fälschlich קַנָּה geschrieben wird). Unjesaianisch ist dieser Spruch ebensowenig wie der erste (v. 22—29), den er durch die Verheißung des Gottesvolkes ergänzt. — v. 33. Auch der dritte Spruch (v. 33f.) hat eine besondere Überschrift, die sich gegen den Assyrerkönig richtet, ohne daß dieser angeredet ist. Wahrscheinlich enthält er zwei Doppeldreierpaare (v. 33[aβγb]. — v. 34f.). Gesprochen ist auch er in Jerusalem (העיר הואת) zur Zeit einer Belagerung durch Assur, die nicht zum Ziele führt. Es kommt nicht zur Eroberung (לא יבוא), nicht einmal zum Sturm mit Pfeilen (חֵץ cf. 22, 6), Schilden (מָגֵן cf. 22, 6), Schanzen (סוֹלְלָה). Bei סֹלְלָה (2 Sam 20, 15. Jer 6, 6 u. ö. Ez 4, 2 u. ö.) denkt man an den Belagerungswall, die *circumvallatio*, so daß מצור (29, 3) die Sturmschanze wäre (S. 373), auf der wie in Lakisch (Greßmann, AOTB[1] II Abb. 271) die assyrischen Tanks gegen die Mauer vorgeschoben wurden; doch ist das Verhältnis zwischen סוללה und מצור nicht geklärt. — v. 34. Streicht man diesen Vers (Du Ma), so fehlt dem folgenden (v. 35) das Parallelglied, weshalb er zu bleiben hat (cf. v. 29), nur daß נאם יהוה besser an den Schluß von v. 35 tritt. — v. 35. Der versprochene Schutz (וְגַנּוֹתִי) findet sich auch 31, 5 (יָגֵן) aus gleicher Zeit. Der gerundivische Infinitiv (להושיעה) gehört metrisch zum zweiten Gliede, in dem sich zwar das לְמַעֲנִי (43, 25. 48, 9. 11. 55, 5) mit Jesaias Anschauung

von der Eifersucht Jahves (v. 32) deckt, aber nicht ולמען דוד עבדי, das vielmehr auf Rechnung des deuteronomistischen Redactors der Königsbücher kommt (2 Reg 19, 34. 1 Reg 11, 13. 34. 15, 4. 2 Reg 8, 19). Am Schluß ist aus v. 34 נאם יהוה einzusetzen. Unleugbar ist der dritte Spruch (v. 33 ff.) blasser und schematischer als die zwei andern und wird von Duhm dem Verfasser des Rahmens (v. 36) zugesprochen. Doch zu beweisen ist das nicht, und lieber beläßt man die drei Sprüche (v. 22—29. 30—32. 33—35) beieinander als Ausdruck der gleichen geschichtlichen Lage, aus der sich Jesaias Glaube mächtig emporhebt. — v. 36. Der Abschluß des zweiten Berichts (v. 9b ff.) führt den מלאך יהוה ein, der das assyrische Heerlager (מַחֲנֶה), mit dem Mittelpunkt vermutlich in Libna (v. 8), vernichtet. Er ist gedacht wie der Würgengel in der Passanacht (Ex 12, 23), wie schon Jesaia die Erlösungsnacht (30, 27 ff.) mit den Zügen der Passanacht ausstattet (cf. 31, 5 פסוח). Das Königsbuch (2 Reg 19, 35 וַיְהִי בַלַּיְלָה ההוא) betont die Nächtlichkeit des Ereignisses ausdrücklich, die auch aus בַּבֹּקֶר hervorgeht. Der Schlag ist als Pest zu denken (cf. 2 Sam 24, 13 ff.), von der 185 000 Mann getötet werden. Mit dieser Zahl ist die von 200 150 Judäern zu vergleichen, die Sanherib gefangen nimmt (Taylorprisma Col III Z. 17, d. h. seiner Herrschaft unterwirft. Nur haben wir statt eines Plus von 150,00 ein Minus von 15 000. Unmöglich aber betrug das assyrische Heer die Höhe der Gesamtbevölkerung der judäischen Landschaft, sondern vielleicht den zehnten Teil davon. Den Schlußsatz (v. 36b) faßt Duhm humoristisch so auf, daß er zum Subjekt von וישכימו die Assyrer macht, die sich am Morgen als „tote Leichen“ (פגרים מתים) erkannten, dem Volkswitz gut entsprechend. Dazu vergleicht man Herodots Nachricht (II, 141), Sanacharibos, König der Araber und Assyrer, habe ein großes Heer gegen Ägypten geführt, in der Nacht aber vor dem Grenzübertritt hätten Feldmäuse Köcher, Bogen und Schilde zernagt, so daß sie waffenlos geflohen und zu einem großen Teil umgekommen seien (*πεσεῖν πολλούς*). Da Herodot und die Bibel völlig unabhängig voneinander sind, so wird die Nachricht von Sanheribs schnellem Verzicht auf einen ägyptischen Angriff einen geschichtlichen Kern haben. Die Mäuse als Symbol der Pest (1 Sam 5) können sehr wohl auf eine Pest hindeuten (Kittel, GVJ II⁶ S. 436 gg Mnh), auf jeden Fall auf eine Naturkatastrophe. Sanheribs plötzlicher Abzug aus Palästina erscheint in unheimlichem Dunkel (37, 7. 36. Her 2, 141), worin die Frommen das Walten der Gottheit erkannten.

Es fragt sich nun, wie der wirkliche Hergang gewesen ist. Wir haben im Königsbuche außer unsern beiden Berichten, die Jesaia in königlicher Haltung zeigen, den König aber ängstlich und unsicher, noch ein drittes Zeugnis darüber (2 Reg 18, 14—16). Auch hier wie im ersten (2 Reg 18, 17 ‖ Jes 36, 1 f.) ist Lakisch Sanheribs Hauptquartier, von wo der Angriff auf Jerusalem stattfindet. Hizkia hält ihm aber nicht heldenmütig stand, wie es Jesaia verlangte, sondern unterwirft sich unter dem Bekenntnis der Schuld (חטאתי) allen assyrischen Bedingungen, um nur den Abzug Sanheribs zu erreichen (2 Reg 18, 14). Die Bedingungen sind sehr hart; er muß 300 Talente Silber und 30 Talente Gold

zahlen, also den königlichen Schatz ausschöpfen, außerdem die metallenen Tempeltüren ausliefern. Zu diesem Bericht stimmt aufs beste, was Sanherib als Schlußergebnis seines dritten Feldzuges berichtet (Col III Z. 29 ff. s. S. 9 f.). Auch hiernach zwar muß Sanherib sehr schnell aufgebrochen sein, da die Auslieferung des Tributs durch eine Gesandtschaft Hizkias in Ninive selbst erfolgt (Z. 40 f.), aber die schwere Niederlage des judäischen Königs ist offenbar. Man hat angenommen, daß sie nur ein Zwischenstück im Verlauf des Feldzugs gewesen sei, so daß sich hinterher Hizkia noch einmal aufgerafft habe, um Sanherib auf neue Forderungen hin entgegenzutreten (cf. Kittel, GVJ II[6] S. 435 a), und nunmehr Erfolg mit seiner Abwehrpolitik gehabt habe. Indessen ist das eine reine Konstruktion ohne geschichtliche Grundlage; der rasche Abzug Sanheribs, den er selber meldet, läßt nach Hizkias Kapitulation keine weiteren Verteidigungsmaßnahmen mehr zu. Es bleibt dabei, was schon Stade (a. O. 6, 181) vermutet und Alt sichergestellt hat, was Rudolph im einzelnen ausführt (PJ 25, 59 ff.), daß Hizkia kleinmütig beigab und das *Vae victis* im schwersten Maße erfuhr. Die beiden jesaianischen Berichte verdecken zwar dieses Ergebnis, widerlegen es aber nicht. Denn sie schließen nicht mit der endgiltigen Maßnahme des Königs, sondern mit der Glaubensforderung des Propheten. Wohl deuten sie das geschichtliche Recht dieser Glaubensforderung an, indem der eine Sanherib auf Grund eines Gerüchtes (37, 7. 9[a]) vom Entsatzversuch Tirhakas schleunig nach Norden aufbrechen, der andre (37, 36) sein Heer von der Pest schlagen läßt, wozu Herodots Bericht vom Scheitern seines ägyptischen Feldzugsplanes (2, 141) verglichen werden mag. Aber daß Hizkia die geschichtliche Stunde verstand, sagen sie nicht, da sie nicht die Gestalt des Königs, sondern die des Propheten beleuchten, der freilich sich selber gleich geblieben war. Weil Achaz und Hizkia sich dem Kampf Jesaias um ihre Seele versagten, so endeten beide als assyrische Vasallen, der Vater freiwillig, der Sohn unfreiwillig. So war ihr Ausgang traurig und schuldbelastet, Jesaias Ausgang tragisch, aber ohne Schuld.

II. Hizkiageschichten. c. 38 f.

1. Hizkias Krankheit. c. 38, 1—8. 21 f.

[1] *In jenen Tagen ward Hizkia todkrank. Da kam zu ihm Jesaia, Amoṣ' Sohn, der Prophet, und sprach zu ihm: So spricht Jahve: Bestelle dein Haus; denn du mußt sterben und wirst nicht länger leben.* [2] *Da wandte Hizkia sein Angesicht*[a] *gegen die Wand und betete zu Jahve* [3] *und sprach: Ach Jahve, gedenke doch daran, wie ich vor dir gewandelt bin in Wahrhaftigkeit und mit ungeteiltem Herzen und was gut in deinen Augen ist getan habe. Und Hizkia weinte bitterlich.* [4] *Da geschah Jahves Wort an Jesaia also:* [5] *So spricht Jahve, der Gott deines Vaters David: Ich habe dein Gebet erhört, habe deine Tränen gesehen. Ich 'will'*[b] *deiner Lebenszeit fünfzehn Jahre zulegen.* [6] *Und aus der Faust des Assyrerkönigs will ich dich und diese Stadt erretten und will diese Stadt beschirmen.* [21] *Und Jesaia sagte, sie sollten Feigenkuchen nehmen und das Geschwür bestreichen, so würde er gesund werden.* [22] *Da sprach Hizkia: Was ist das Zeichen, daß ich zum Hause Jahves hinauf-*

gehen werde?'ᶜ ⁷'*Und Jesaia sprach'ᵈ: Dies soll dir das Zeichen von Jahve sein, daß Jahve das geredete Wort in Erfüllung gehen läßt: Ich lasse den Schatten der Stufen, welche 'die Sonne'ᵉ auf den Stufen des Achaz herabgegangen ist, um zehn Stufen rückwärts gehen. Da ging die Sonne um zehn Stufen zurück auf den Stufen, die sie herabgegangen war*'ᶠ.

a) 2 Reg 𝔊* om פניו. — b) l prb וַיֹּסֶף. — c) v. 21 f. trsp post v. 6. — d) ins ויאמר ישעיהו c 2 Reg 20, 9. — e) l הַשֶּׁמֶשׁ pr בַּשֶּׁמֶשׁ. — f) v. 9—20 vid sub Nr. 2.

Auch in diesen Geschichten spielt Jesaia die Hauptrolle; denn Hizkias Krankheit wird durch ihn geheilt (c. 38), und Hizkias Freundschaft mit Merodakbaladan erfährt durch ihn ihre Rüge (c. 39). Durch den Einsatz des Hizkiapsalms (38, 9—20) ist aber bei Jesaia der Bericht von der Heilung (v. 21 f.), der samt der Frage nach dem Zeichen hinter v. 6 gehört, an den Schluß des Ganzen verdrängt worden, wohin die vorliegende Gestalt schlechterdings nicht paßt. Auch nach Ausschaltung des Psalms jedoch und Rückstellung von Jes 38, 21 f. hinter v. 6 (cf. 2 Reg 20, 7) bleiben textkritische Fragen, das Verhältnis von Jes 38 zu 2 Reg 20, 1—11 betreffend. Das Motiv mit den Feigenkuchen ist nämlich in 2 Reg besser als bei Jesaia erzählt; dagegen empfiehlt sich beim Zeichen der Sonnenuhr die knappe Fassung bei Jesaia (Jes 38, 7—9) gegenüber der gesprächigen (2 Reg 20, 8—11) des Königsbuchs, in der auch die chronistische Namensform יחזקיהו statt חזקיהו auf spätere Auffüllung in v. 9 f. hinweist (Klstrm). Doch auch innerhalb der gemeinsamen Grundform von Jes und 2 Reg macht die Erzählung den Eindruck, zusammengesetzt zu sein. Denn das Motiv der Feigenkuchen (Jes 38, 21) vermeidet ein besonderes „Zeichen", das Motiv der Sonnenuhr dagegen (Jes 38, 7 f. cf. v. 22) fügt es ein. Dazu kommt, daß nach der Verheißung von fünfzehn zugelegten Jahren (38, 5) zu erwarten wäre, daß als Zeichen dafür die Sonnenuhr um fünfzehn Grade, nicht nur um zehn (v. 7 f.), zurückginge, wenn die Erzählungsfolge ursprünglich wäre. So schließe ich, daß wie beim Feldzug Sanheribs, so auch bei Hizkias Krankheit zwei Versionen vorliegen, von denen die jüngere kein „Zusatz" ist (gg Schm 12), sondern die Krankheit ins Jahr des Sanheribfeldzuges (701 v. Chr.) setzt, so daß auch v. 6 zu ihr gehören wird (cf. v. 6ᵇ: 37, 35). Hier scheinen, nach der Zahl der Grade auf der Sonnenuhr zu schließen, dem Könige nicht fünfzehn, sondern nur zehn weitere Jahre geschenkt zu werden (38, 7 f.), was der zehnjährigen Regierungsfrist Hizkias nach dem Sanheribfeldzuge (701—692/1) gut entspricht. Bei Jesaia tritt schließlich zum Doppelfaden der Erzählung als drittes Element Hizkias Gebet hinzu. — v. 1. Die Zeitbestimmung der älteren Fassung (v. 1—5) ist von ungefähr und fordert als Zeitpunkt nicht das Jahr 701. Da die Krankheit dem Besuch Merodakbaladans (39, 1) kurz vorausgeht und 15 Jahre vor Hizkias Tode liegt (v. 5), hat man an das Jahr 706 v. Chr. zu denken. Daß die tödliche Krankheit (חָלָה לָמוּת) Hizkias in der Pest zu sehen ist, die Sanheribs Heer nach c. 37, 36 vernichtete, ist mit nichts angedeutet und wegen der verschiedenen Quellen abzulehnen. — v. 2. Jesaia wird mit vollem Titel eingeführt (cf. 37, 2); durch ihn spricht Gott das Todesurteil, weshalb er sein

Testament machen soll (צַו לְבֵיתֶךָ cf. 2 Sam 17, 23). Das Bett steht hart an der Wand (קִיר), nach der er sich abwendet (וַיָּסֹב פָּנָיו cf. 1 Reg 8, 14. 21, 4), um zu beten (ויתפלל אל י׳ cf. 37, 15). — v. 3. Der Ausruf אֲנָּה „ach“, hier vor Imperativ (cf. Gen 50, 17 E), ist eher aus אָן־נא als aus אה־נא (König, Lehrgebäude II, 235) entstanden. Der fromme Wandel Hizkias (התהלך לפני י׳ cf. Gen 17, 1. 5, 22 P) entspricht dem Urteil des Königsbuches (2 Reg 18, 1 ff.). Die Ausdrücke בֶּאֱמֶת „in Wahrheit“ (1 Sam 12, 24. 1 Reg 2, 4. 3, 6) und בְּלֵב שָׁלֵם „mit ungeteiltem Herzen“ (1 Reg 8, 61. 11, 4. 15, 3. 14) sind deuteronomistisch; ebenso erinnert הטוב בעיניך an הישר בעיניך (2 Reg 12, 3. 14, 3. 18, 3 Di-Ki). — Der Schlußsatz (v. 3b), wo das Subjekt (חזקיהו) wiederholt wird, könnte aus dem Parallelbericht stammen. — v. 4. In 2 Reg ist das Bild ursprünglicher und lebendiger. Hier ist Jesaia noch im inneren Palasthof (l חָצֵר nach 𝔗𝔖), also noch nicht im Vorhof, als er von Gott zur Zurücknahme des Spruches entboten wird, weil Hizkias inbrünstiges Gebet erhört ist. — v. 5. Jahve, sofern er sich אֱלֹהֵי דָוִד אָבִיךָ nennt (cf. Gen 26, 24. 46, 3), will der Schutzherr des königlichen Hauses sein, weshalb er dem Könige fünfzehn Jahre zulegt (l יוֹסֵף cf. 29, 14). Darnach fällt die Krankheit in Hizkias 14. Jahr (cf. 36, 1), das in Wirklichkeit c. 706 anzusetzen ist, also vor den Sanheribzug. — v. 6. Dieser Vers setzt die Krankheit gleichzeitig mit der Belagerung durch Sanherib (cf. 37, 30—35), gehört also der andern Überlieferung an (cf. 37, 35 וְגַנֹּתִי עַל הָעִיר הזאת). Hinter v. 6 hat einst v. 21 f. gestanden, wobei v. 21 zu v. 1—5; v. 22 zu v. 7 f. gehört. — v. 7. Das Zeichen (אות) entspricht wieder dem Nebenbericht (cf. 37, 30 וְזֶה לְךָ אוֹת). Ob es hier ursprünglich von Hizkia erbeten ist, kann man fragen, so daß v. 22, nach 2 Reg 20, 8 gebildet, vielleicht eine nachträgliche Verknüpfung der beiden Versionen enthält. Das von Jahve geredete Wort scheint sich ursprünglich nicht auf die fünfzehn Jahre, sondern auf eine Parallelversion mit nur zehn bezogen zu haben, denen die zehn Stufen an der Sonnenuhr entsprechen. Das Sonnenwunder erinnert an das berühmte zu Josuas Zeit (Jos 10, 12 ff.); da Jesaia dem Achaz einst ein Zeichen (אות) aus Himmel oder Hölle angeboten hatte (7, 10 ff.), konnte ihm gegenüber Hizkia ein gleiches zugetraut werden. Eine Monographie schrieb Dilloo: „Das Wunder an den Stufen des Achaz“ 1885 (Kg). — v. 8. Die Sonnenuhr (σ' *ὡρολόγιον*) des Achaz, weil aus מַעֲלוֹת „Stufen“ bestehend, hat man sich nicht wie unsre Sonnenuhren zu denken, sondern als symmetrische Doppeltreppe mit einem Zeiger auf der Spitze, der in westöstlicher Richtung den Schatten vor Mittag nach Westen, nach Mittag nach Osten warf und mit jeder beschatteten Stufe einen meßbaren Stundenteil bezeichnete (cf. Feldmann). Vielleicht waren zehn, vielleicht auch zwanzig oder dreißig Stufen auf jeder Seite. Die Überlieferung von dem Uhrwerk, das Achaz vielleicht nach assyrischem Vorbild herstellte (Kn), darf als zuverlässig gelten. Nach Herodot (2, 109) sind die Erfinder der Sonnenuhr die Babylonier (Bhl). Da צל masculinisch ist, hat man השמש für בשמש zu lesen (Olshausen, Di-Ki); zu אַחֲרַנִּית (Gen 9, 23. 1 Sam 4, 18. 1 Reg 18, 37). Wie gesagt, so geschiehts, und Hizkia, so dürfen wir hinzusetzen, wird gesund. —

v. 21. Was in 2 Reg 20, 7 an richtiger Stelle steht, wird nun Jes 38, 21 f. hinter dem eingeschobenen Gebet des Hizkia nachgetragen. Dort erfolgt Jesaias Befehl in direkter, hier in indirekter Rede. Er gibt den Befehl, man solle (יִשְּׂאוּ) Feigenkuchen, jedenfalls in erhitztem Zustande, auf das Geschwür (הַשְּׁחִין) streichen (יְמָרְחוּ vw. nh. √מרח „reiben"), so werde er genesen (וְיִחִי). Das Geschwür (Ex 9, 9 ff.) ist keine Pestbeule, sondern eine Entzündung; Jesaia ist hier kein Thaumaturg, sondern ein Arzt, der zur Erweichung der kranken Stelle das rechte Mittel anwendet (cf. Schm). Auch der geschichtliche Jesaia zeigt sich mit der Kunst des Arztes vertraut, der er manche Bilder entnimmt (1, 4 ff. 3, 7. 6, 10). — v. 22. Im Unterschiede davon gehört v. 22 zum thaumaturgischen Bericht von der Sonnenuhr (v. 6—8); der Vers stand als Einleitung zu v. 6—8 (cf. 2 Reg 20, 8 f.). Aus 2 Reg ist zu entnehmen, daß Jesaia hier dem Könige die Heilung binnen drei Tagen verheißt, so daß er am dritten Tage gesund in den Tempel (עלה בית יהוה cf. 37, 14) gehen kann (20, 5b). Dafür fordert nun Hizkia ein Zeichen (20, 8 cf. Jes 38, 22), das ihm an der Sonnenuhr gewährt wird (20, 9 ff. cf. Jes 38, 7). Es ist klar, daß v. 22 diesen Zusammenhang voraussetzt, also vor v. 8 gehört, worauf ein יאמר ישעיהו [ו] einzusetzen ist (cf. 2 Reg 20, 9).

2. Hizkias Gebet. c. 38, 9—20.

9 *Ein 'Miktam'*[a] *von Hizkia, dem Könige von Juda, als er krank war und von seiner Krankheit genas.*

10 *Ich sprach: 'Dahingehn muß ich'*[b] *,* *im 'Zenith'*[c] *meiner Tage* ⊤b*,*
In der Unterwelt Tore befohlen *für den Rest meiner Jahre.*

11 *Ich sprach: Nimmer schau ich 'Jahve'*[d]*,* *in der Lebenden Land,*
Werde nimmer Menschen erblicken *mit den Leuten 'der Welt'*[e]*.*

12 *Man brach ab mir die Wohnung, 'verpackt'*[f] *wie ein Zelt 'der Hirten'*[g]*.*
'Rolltest auf'[h] *wie der Weber mein Leben,* *'schnittest ab'*[i] *mich vom Trumm.*

Von Tag zu Nacht gibst du mich preis, 13 *'schrie ich auch'*[k] *bis zum Morgen;*
Wie der Löwe, so bricht mir 'Jahve'[l] *all meine Gebeine* ⊤m*.*

14 *Wie die Schwalbe* ⊤n*, so muß ich zwitschern,* *wie die Taube girren;*
Meine Augen 'tränen'[o] *zum Himmel* ⊤l*:* *'Nimm mein an dich'*[p]*, verbürg dich!*

* * *

15 *Was soll ich reden und 'sprechen zu Jahve'*[q]*,* *da Er's doch getan?*
'Preisen will ich dich'[r]*, all meine Jahre* *ob des Leids, 'Herr'*[s]*, meiner Seele.*

16 *Drum 'soll dir leben mein Herz'*[t]*,* *meinen Geist 'belebe'*[u]*.*
Wollst gesund[v] *und lebendig mich machen,* 17 *so ist mein Leid mir zum Heil* ⊤w*.*

Ja, du hast meine Seele 'bewahrt'[x] *vor der Grube 'der Vernichtung'*[y]*,*
Ja, hinter dich hast du geworfen *meine Sünden alle.*

18 *Denn nicht kann dich die Unterwelt preisen,* *nicht rühmen der Tod,*
Die zu Grabe fuhren, nicht hoffen *auf deine Treue*[z]*.*

19 *Nur Lebende sind's, die dich preisen,*	*so tue ich heute;*
Der Vater den Söhnen soll künden	*von deiner Treue.*
20 *Jahve 'gefiel's'* [aa]*, 'uns'* [bb] *zu helfen!*	*Laßt das Spiel uns rühren*
Alle Tage unsers Lebens	*vor Jahves Hause!*

a) l מכתם pr מכתב. — b) trsp אלכה ante בימי. — c) l prb בְּרֶם pr בדמי. — d) l יהוה c 𝔖. — e) l חֶלֶד pr חדל. — f) l prb וְנָגֵל. — g) l רֹעִים c 𝔗𝔖𝔙. — h) l קַפְּדָתָ. — i) l תְּחַבְּצֵנִי. — k) l prb שִׁנֵּאתָ. — l) ins יהוה (cf. v. 14[b]) post יְשַׁבֵּר. — m) v. 13[b] del. — n) עגור prb del. — o) l הֲלָפַנִי pr דלה. — p) l prb עָשָׂקָה־לִּי. — q) l [יהוה] וְאֹמַר לָיְ. — r) l אוֹדֶכָּה pr אֲהַדֶּנָּה. — s) cjg v. 16 אדני c v. 15. — t) l prb [יְהֹוָה לְךָ לְבַדְּ] pr יהוי ולכל־[הן]. — u) l prb הַחֲיֵנִי רוחי pr [ב]הן חיי. — v) l prb ותחלימני. — w) del מ֯ר֯. — x) l חָשַׂכְתָּ pr חשקת. — y) l בְּלִיעַל pr בלי. — z) 𝔊 *ἐλεημοσύνη* = חסדך. — aa) ins prb הוֹאִיל. — bb) l להדשיעני ו pr להושיעני.

Begrich, Der Psalm des Hiskia 1926. Klostermann, Lautverschiebung im Hiskiapsalm in StKr 1884 S. 157 ff. — Dieser Psalm ist neuerdings von Begrich einer sorgfältigen Bearbeitung unterzogen worden, worin er ihn als kultisches Danklied bezeichnet, angestimmt vom Dichter nach langer Krankheit im Heiligtum unmittelbar vor der Darbringung des Dankopfers in der Umgebung von Freunden und Verwandten (S. 53). Er unterscheidet zwei Hauptstrophen; in der ersten (v. 10—14) vergegenwärtigt sich der Dichter die vergangene Not, in der zweiten (v. 15—20) erhebt sich auf diesem Hintergrunde das Danklied. Damit wird der Sinn im wesentlichen richtig bestimmt. Das Urteil, das Lied sei „ohne poetische Ader" (Di-Ki), ist schwer begreiflich, im Gegenteil enthält es viele dichterische Schönheiten, denen auch Begrich gerecht geworden ist. Jede Hauptstrophe zerfällt in Fünferpaare, die erste in fünf, die zweite in sechs; doch könnte der Abgesang (v. 20), wo die Wir-Form auftritt, ein liturgischer Zusatz sein (Du Ma Chey Bhl). — v. 9. Die Überschrift nennt das Gedicht מִכְתָּב (*α' σ' ϑ' γραφή*) „Schriftstück", was keine angemessene Bezeichnung ist (*gg* Di-Ki), so daß מִכְתָּם (*ψ* 16. 56—60 cf. 𝔊 *προσευχη*) dafür zu vermuten ist (Del Kue Du Mow a). Freilich ist die Bedeutung von מכתם dunkel; 𝔊 *στηλογραφία* 𝔗 תְּרִיצָא גְּלִיפָא denken an eine Steininschrift; Ibn Ezra an כתם „Gold", wonach Luther „Ein gülden Kleinod" übersetzt; Mowinckel, Psalmenstudien IV, 4 f. an √כתם ass. *katâmu* „bedecken", weshalb er ein Sühngedicht vermutet. Als Anlaß wird Hizkias Genesung von seiner Krankheit angegeben. Doch ist der Psalm ein Fremdkörper in unserm Kapitel, wie die ihm zuliebe nachträglich vorgenommene Verstellung von v. 21 f. gegenüber 2 Reg beweist, so daß auf die Verfasserschaft kein Gewicht zu legen ist (cf. 2 Sam 22. Jon 2, 3 ff.). Königen oder Propheten wurden Psalmen gern in den Mund gelegt. — v. 10. Der erste Vers des Fünferpaars gewinnt rhythmisch durch Umstellung von אלכה vor בדמי (Du Ma Chey Bhl). Für דְּמִי „Gleichheit", „Mitte" von √דמה ist die Bedeutung „Ruhe" (Del Or Di-Ki) unerweislich, weshalb man besser mit 𝔊 *ἐν τῷ ὕψει* בְּרֶם ימי „im Zenith" (cf. 𝔖 *b'phalgût* 𝔙 *in dimidio*) liest (Bhl Gkl Begr). Für פָּקַד sieht Duhm die Bedeutung „entbieten" als Aramaismus an (Begr), da hb. פָּקַד „mustern" heißt (13, 4). — v. 11. Für יה יה ist mit Kenn[175] 𝔖 יהוה zu lesen (Du Feldm a). Jahve kann

man nur im Lande der Lebenden „schauen“ (cf. ψ 11, 7. 17, 15. Hi 19, 25); die Unterwelt ist ohne Religion. Besonders bezieht sich der Ausdruck auf den Kultus (1, 12 cf. ψ 27, 5. 13. 42, 3. 5. 43, 3 f. 63, 3), der die Gottesgemeinschaft verbürgt. Die Angst, ihr mit dem Tode entrissen zu werden, kommt in den Psalmen (cf. ψ 6. 88) ergreifend zum Ausdruck. Im zweiten Gliede fällt אדם „Mensch“ unter den Menschen (יושבי חדל) auf, weshalb Buhl אוֹר „Licht“ vorschlägt, was auf מוֹעֵד אוֹר „Anbruch des Festes“ für אדם עוד führen könnte; doch ist אדם wenigstens verständlich. Für יושבי חדל „Bewohner des Aufhörens“ ist חֶלֶד י״ „B. der Welt“ (ψ 17, 14. 49, 2) zu lesen (Mss Ew Del Du Bhl Feldm Begr a). — v. 12. Sehr schön ist das Bild vom Abbruch des Lebenszeltes. Denn דּוֹר a. *dâr* „Wohnung“ kann hier nicht „Geschlecht“ heißen. Wie ein Hirtenzelt [l רֹעִים א״ 𝔗𝔖𝔙] wird die irdische Hütte des Dichters (דּוֹרִי) abgerissen (נָסַע) und weggeführt (וְנִגְלָה). Indes da גלה „frei machen“, „gefangen gehen“ im *Niphʿal* auf ein Haus schwer anwendbar ist, empfiehlt sich וְנָגַל „wird eingerollt“ (34, 4 Bgr), so daß ein anschauliches Bild vom Abbrechen und Einrollen des Hirtenzelts entsteht. Dazu tritt das originelle Bild vom Webstuhl (v. 12b). Da der Dichter nicht selbst sein Leben „einzieht“ (קפד), ist קִפַּדְתָּ mit Anrede an Gott, nicht קפד in 3. Person (Feldm) zu lesen (Clericus Bhl a). Dieser wird mit dem Weber (אֹרֵג) verglichen, der das Leben des Dichters webt und durch Aufrollen einzieht, bis er es abschneidet. Der Webstuhl besteht aus zwei senkrechten Weberbäumen (1 Sam 17, 7), zwischen denen oben und unten Querbäume laufen. Über dem oberen Querbaum hängt am Kettenbaum der Aufzug (דַּלָּה) herab, in den der Einschlag mit Hilfe des Weberschiffchens eingewebt wird. Auf dem unteren Querbaum, einer drehbaren Welle, wird das fertige Gewebe aufgerollt. Man webt es also von unten nach oben, Aufzug samt durchgewebtem Einschlag unten langsam aufrollend, bis die gewünschte Länge erreicht ist, so daß man es oben vom Aufzug (מִדַּלָּה) abschneiden kann (בְּצַע). Wie קִפַּדְתָּ, so ist auch 2. p. תְּבַצְּעֵנִי zu lesen (Gkl Stä Bgr). — Der nächste Doppelfünfer umfaßt v. 12bβ. 13a. „Von Tag zu Nacht“ (מיום עד לילה) bedeutet die Geschwindigkeit (Bhl), mit der Gott ihn „preisgibt (תַּשְׁלִימֵנִי)“, wie הִשְׁלִים nach dem Syrischen wohl zu übersetzen ist (Du Bgr gg Kg), da die Lesart wegen doppelter Bezeugung (v. 13b) gegen Änderung spricht (Gkl תְּשַׁמְּנִי). — v. 13. Zu diesem Dreier, der in v. 13b eine Dublette hat (gg Kg), ist v. 13aα שויתי עד בקר der abschließende Zweier. Da שָׁוָה „ebnen“ (28, 25) nicht ohne Objekt stehen kann, so daß er seine Seele „stille“, „beruhige“, so ist שִׁוַּעְתִּי „ich schrie um Hilfe“ zu lesen (𝔗 Houb Lw Del a) als Zustandssatz zu v. 12bβ. Ohne Bild wird hier die nächtliche Qual (עד בקר cf. ψ 30, 6. 88, 12) des Dichters wirkungsvoll geschildert (cf. Hi 7, 4. ψ 6, 7 f.). Wie ein Löwe (כארי) überfällt ihn Jahve, der als Subjekt von יְשַׁבֵּר gedacht werden muß (Bgr Kg), und zerbricht seine Gebeine (cf. Hos 5, 13). — v. 14. Mit סוּם, wofür sich *K'tîb* סִיס in orientalischen Handschriften findet, ist nach 𝔊𝔖𝔙 die „Schwalbe“ gemeint, mit עָגוּר (Jer 8, 7) nach 𝔗𝔖 der „Kranich“, nach Meißner in MVAG 15, 493 der „Schwan“. Doch da סוּם und עגור asyndetisch

nebeneinanderstehen, ist eins von beiden wohl Glosse, vermutlich עגור (Kg), da צפצף „zwitschern“ (8, 19. 10, 14) auf einen kleinen Vogel hinweist. Neben der „Schwalbe“ steht die „Taube“ (יוֹנָה) mit ihrem „Gurren (הגה)“. In v. 14^{b} ist דָּלְפוּ „es tränen“ (Hi 16, 20) für דַּלּוּ zu lesen (Brd a), was besser ist als כָּלוּ „es schmachten“ (Bgr). Da der Vers reichlich lang ist, mag יהוה aus v. 13$^{a\beta}$ [hinter ישבר] hierher verstellt sein. In v. 14$^{b\beta}$ wird עָשְׁקָה^{sic} gewöhnlich als „Unterdrückung“ aufgefaßt (cf. ψ 119, 122), so daß der Dichter, da ihm Unterdrückung zuteil geworden ist, sich an Jahve wendet. Indessen sieht עשקה־לי (‖ ערבני) wie ein Imperativ aus. Lowth u. a. vergleichen deshalb nh. עסק $\sqrt{}$ = עשק $\sqrt{}$ (cf. Gen 26, 20) „sich beschäftigen“, so daß Gott sich seiner annehmen (עָשְׂקָה־לִי) soll, was vielleicht richtig ist (cf. Bhl). Gott soll sich für ihn „verbürgen“ (ערב cf. *ἀρραβών*), so daß er aus der Schuldhaft erlöst wird. Dieser Notschrei des Gebets, der nicht unerhört bleibt, steht gewaltig am Schluß der ersten Hauptstrophe (cf. Hi 16, 7 ff. 17, 3. 19, 6 ff. Bgr.). — v. 15. Hier beginnt das Danklied, nachdem der Sänger im Gebet die Ruhe und Ergebung in Gottes Willen wiedergefunden hat (Bgr). An sich könnte die Ergebung (v. 15) auch als Schluß der ersten Hauptstrophe gelten (Kg); doch die Symmetrie des metrischen Aufbaus spricht nicht dafür. Was bedarf es weiteren Redens (מה אדבר)? Für וְאָמַר לִי „daß er mir sage“, was ohne Objekt unmöglich ist, lese man [וְאֹמַר לִי[הוה] oder וְאֹמַר לוֹ (Du a). Da Gott und sonst niemand es getan hat (והוא עשה), legt er die Hand auf den Mund (cf. ψ 39, 2. Hi 42, 1 ff.). Ja trotz seiner Bitternis (עַל מַר נַפְשִׁי) vermag er jetzt, Jahve zu preisen, solange er lebt (כל שנותי). Denn für אֲרַגֵּד „ich gängle“ (cf. ψ 42, 5), das keinen Sinn gibt, ist אוֹדֶה (Bhl) oder אוֹדְכָה (Gkl Bgr) zu lesen. Nun kann אודה · · על heißen: „Ich will bekennen“ (ψ 32, 5 Bhl) meine Bitternis, aber besser: „Ich will preisen“ (ψ 9, 2. 52, 11. 71, 22 u. ö. Bgr), wobei אדני, das aus v. 16 zu v. 15 zu ziehen ist, Objekt oder, bei Lesung von אוֹדְכָה, Anrede sein kann, על מר נפשי „trotz meiner Bitternis“ aber koncessiv ist (cf. 12, 1 f.). Die zweite Fassung empfiehlt sich mehr, weil der Dank die Beichte überwiegt. — v. 16. Dieser zerstörte Vers, zusammen mit v. 17^{a}, muß wohl ein Fünferpaar enthalten (Bgr). In עֲלֵיהֶם „ob dessen“ hat man neutrische Fassung anzunehmen (cf. אֵלֶּה Jer 4, 18. 4. 42, 5), wenn man nicht mit 𝔊 *περὶ αὐτῆς* עָלֶיהָ vorzieht (Du Bhl). Duhm vermutet in יחיוולכל־ב[הן] entweder יְחַוֶּה לְךָ לִבִּי „dir erzählt mein Herz“ oder [עַל זֶה] מְיַחֵל לך לִבִּי „dein wartet mein Herz“, wobei jedenfalls der Hauptschaden (לכל־ב[הן]) erkannt und geheilt ist. Doch ist als Prädicat יְחִיֶּה „dir soll leben“ das Einfachste, da auch im zweiten Gliede vom Leben die Rede ist (cf. ψ 22, 31). Liest man הַחֲיֵנִי רוּחִי „belebe mich, nämlich meinen Geist“ für הוחיירוחי[ב], so stehen לב „Herz“ und רוח „Geist“ in bekannter Parallele (ψ 51, 12). Die zwei letzten Wörter וַתְחַלִּימֵנִי וַהֲחַיֵּנִי sind entweder beide als Imperative [l וְהַחלימני] oder als Jussive [l וְתַחַיֵּנִי] zu nehmen: „Mach mich gesund (cf. Hi 39, 4. — syr. *ḥalîm* „gesund“) und lebendig“. — v. 17. Der erste Satz (v. 17^{a}), mit v. 16$^{b\beta}$ verbunden (Bgr), heißt: „Schau, Bitternis ist mir zum Heil“ (cf. v. 15^{b}), wobei das zweite מר überflüssig ist (Bgr). Möglich wäre

auch, nach Lowth zu übersetzen (Bhl): „Bitternis verwandelte sich mir (מָר von √מור) in Heil“. Im ersten Falle ist er froh trotz der Bitternis; im zweiten, wenn die Bitternis dem Heil gewichen ist, würde man v. 17a als Dreier lieber vor v. 16bβ als Zweier stellen. — v. 17b enthält das nächste Fünferpaar. Im ersten Gliede ist חָשַׂכְתָּ für חָשַׁקְתָּ (σ' εὐδόκησας) einzusetzen (𝔊𝔎 Houb Ew a) und בְּלִיַּעַל (cf. ψ 41, 9 נחלי בליעל) für בלי zu lesen (Perles, Analekten S. 30). Vom Rande des Grabes, ja aus der Grube hat Gott ihn gerissen. Tief ist die Motivierung, weil er seine Sünden hinter seinen Rücken (אחרי גֵוֶךָ) geworfen hat. Die Sündenvergebung also ist der Grund der Errettung, wie die Sünden die Ursache der Krankheit waren. — v. 18. Aber das zweite Motiv ist, daß Gott gepriesen sein will, was in der Unterwelt (שאול) nicht möglich ist. Neben שְׁאוֹל steht מָוֶת artikellos als *Nomen proprium* (28, 15 f. Hos 13, 14. Jer 9, 20); so wenig das Totenreich Gott preisen (יְהַלֶּלְךָ) kann, können es die Toten (v. 11), die hier als יורדי־בור erscheinen. Zu שִׂבֶּר „hoffen“ cf. ψ 104, 27. 145, 15. Möglich, daß אמתך „Treue“ durch חסדך „Gnade“ mit 𝔊𝔙 zu ersetzen ist. — v. 19. Das doppelte חַי betont die Ausschließlichkeit, daß nur der Lebendige Gott preisen kann, wie heute der Dichter tut. Die Angst vor der Trennung von Gott im Tode ist das reinste und tiefste Motiv für den Glauben an die jenseitige Todesüberwindung in ewiger Gottesgemeinschaft geworden (ψ 16, 10. 17, 15. 49, 16. 73, 23 ff. Hi 19, 25), zu dem unser Dichter, der noch diesseitig denkt, freilich noch nicht vorgedrungen ist. Auf Erden aber will er „rühmen seinen Ruhm“, als Vater den Söhnen von Gottes Treue (אמתך) künden (cf. ψ 22, 31 f.). — v. 20. Nach den zwei gleich langen Hauptstrophen der Not (v. 10—14) und des Dankes (v. 15—19), die einen höchst persönlichen Einschlag zeigen (cf. v. 19 כמוני היום), könnte der pluralische Abgesang (v. 20) ein liturgischer Zusatz sein. In v. 20a ist der Dreier durch Einsatz von הואיל herzustellen (Bgr); die Kopula ו ist als Suffix (ו[להושיענ]) für 1. sg. נִי — vorauszunehmen, auch aus metrischen Gründen. Für נגינתי empfiehlt sich נְגִינוֹת wegen der pluralischen Rede. Durch על בית יהוה „vor Jahves Hause“ (Bgr) wird das Gedicht für die öffentliche Feier bestimmt. Es ist ein Denkmal der Psalmenzeit, persönlich, innig, gläubig, aus der Angst des Leidens zur Höhe des Lobliedes sich erhebend.

3. Die Gesandtschaft aus Babel. c. 39.

[1] *Zu jener Zeit sandte Merodakbaladan, Sohn Baladans, der König von Babel, Briefe und Geschenke an Hizkia; 'denn'[a] er hatte gehört, daß 'Hizkia'[b] krank gewesen war.* [2] *Darüber freute sich Hizkia und zeigte ihnen sein Schatzhaus, Silber und Gold und die Spezereien und das kostbare Öl und* T[c] *sein Zeughaus und alles, was sich unter seinen Schätzen fand; nichts gab es, was Hizkia in seinem Hause und in seinem ganzen Herrschaftsbereich ihnen nicht gezeigt hätte.* [3] *Da kam der Prophet Jesaia zum Könige Hizkia und sprach zu ihm: Was haben diese Männer gesagt und von wo sind sie zu dir gekommen? Sprach Hizkia: Sie sind aus fernem Lande, nämlich aus Babel, zu mir gekommen.* [4] *Sprach er: Und was haben sie in deinem Hause zu sehen bekommen? Sprach Hizkia: Den ganzen Inhalt meines Hauses haben sie gesehen: nichts unter meinen*

Schätzen gab es, das ich ihnen nicht gezeigt hätte. [5] *Da sprach Jesaia zu Hizkia: Höre das Wort von Jahve Zebaot:* [6] *Siehe, es kommen Tage, da wird man alles in deinem Hause und alles, was deine Väter aufgesammelt haben bis auf diesen Tag, nach Babel bringen; nichts bleibt zurück, spricht Jahve.* [7] *Und von deinen Nachkommen, die von dir abstammen* T[d], *wird man welche nehmen, und sie werden Eunuchen im Palaste des Königs von Babel sein.* [8a] *Da sprach Hizkia zu Jesaia: Das Wort Jahves, das du geredet hast, soll gut sein* T[e].

a) l כי שמע c 2 Reg. — b) l חזקיהו c 2 Reg. — c) del כל c 𝔊. — d) del prb אשר תולד. — e) v. 8[b] prb del.

v. 1. Die Formel בעת ההיא (cf. Gen 21, 22. Jos 11, 10. 21. Jud 3, 29. 4, 4. 2 Reg 16, 6. 18, 16. 24, 10 u. ö.) ist wie 38, 1 בימים ההם (1 Sam 28, 1. 2 Sam 16, 23. 2 Reg 10, 32. 15, 37. 20, 1 u. ö.) zu häufig, um daraus auf eine Quelle zu schließen. Jedenfalls ist c. 39, 1 die Fortsetzung von c. 38, 1—5. 21; auf Hizkias Krankheit wird ausdrücklich Bezug genommen. Für Merodakbaladan (מרדך בלאדן 𝔊 *Μαρωδαχ* [※ *Βαλαδαν*]) wünscht das Q'rê die Aussprache *Adônaj-baladan* (Perles, Glossen S. 7), um den Gottesnamen *Marduk* (cf. Jer 50, 2) unaussprechbar zu machen. Die Vokale von *bošet* „Schande" liegen in *Merôdăk* nicht vor (gg Kg). Es ist der Chaldäerfürst *Marduk-abal-idin* „Marduk schenke einen Sohn", der Widersacher Assurs unter Sargon und Sanherib (721—704/03), aber am Regiment schon seit Tiglatpilesars Tagen. Daß sein uns unbekannter Vater *Bal-adan* geheißen habe, ist wohl ein Mißverständnis. Wir wissen nur, daß er selbst aus *Bît-Jakîn*, einem Aramäerstamm am unteren Euphrat, stammte und in Verbindung mit Elam die assyrische Herrschaft zu brechen suchte. Aufstände von ihm sind in den Jahren 721, 710, 704 erfolgt, zwei unter Sargon, dem er sich schließlich unterwarf, der letzte unter Sanherib, dem i. J. 704/3 die Beseitigung des alten Widersachers gelang. „König von Babel" konnte er 704/3 heißen, wo Sanheribs Herrschaft auch nach dem ptolemäischen Kanon unterbrochen wurde. Hinter dem Höflichkeitsbesuche der Gesandtschaft, dergleichen nicht nur bei Thronbesteigungen (Küchler, Stellg. d. Jes. S. 39), sondern auch bei Krankheiten seit alters Sitte bei den vorderasiatischen Fürsten war (2 Sam 10, 1 ff. cf. Jirku, Altorientalischer Kommentar S. 183), vermutet schon Josephus (a 10, 2, 2) richtig die politische Absicht eines Bündnisses mit Hizkia. In Sargons Zeit, sei es nach Hizkias Thronbesteigung (c. 720 Küchler), sei es nachdem Hizkia aus dem asdodensischen Aufstand soeben mit einem blauen Auge davongekommen war (710 Bhl a), ist ein solcher Versuch sehr unwahrscheinlich, dagegen sehr begreiflich nach Sanheribs Thronbesteigung, wo Merodakbaladan und Hizkia von neuem gegen das assyrische Joch aufbegehrten (c. 28—31). Der Plural ספרים „Brief" (Kg) deutet auf Brieftafeln, die von Geschenken (מנחה) begleitet sind; der Zusatz von 𝔊 + *καὶ πρέσβεις* ist wohl sekundär (Bhl), um das folgende וַיִּרְאֵם zu verdeutlichen. v. 1[b] ist nach 2 Reg 20, 12 כי שמע ··· חזקיהו zu lesen (gg Kg), da die Genesung in 38, 21 ויחי mit חיה/ bezeichnet ist. — v. 2. Hizkia freut sich über das Schreiben (עליהם), vielleicht auch über die Boten, denen er seine Schätze zeigt (וַיִּרְאֵם). Das konnte nach d. J. 701, wo er sie an Sanherib ausliefern mußte (2 Reg 18, 14—16) und Merodakbaladan

abgetan war, nicht mehr geschehen, beweist also einen früheren Zeitpunkt. In בית נכתה wird נכת 𝔊 *νεχωθα* von α' σ' 𝔙 als נְכֹאת „Tragakanth“ (Gen 37, 25) gedeutet, was sinnlos ist, weshalb man sich nach Fd. Delitzsch, Prolegomena S. 141 mit ass. *nakamtu* [pl *naka$^{m}_{w}$âti*] „Schatz“ abzufinden hat (𝔗 𝔖 Saad). Die Zusammenstellung von Gold und Silber mit Spezereien zeigt, daß der Erzähler nicht an Geldmittel, sondern an Kostbarkeiten denkt; auf Waffen und Geld wird erst mit בֵּית־כֵּלָיו „seinem Zeughaus“ (cf. 22, 8) und אוֹצָרוֹת gedeutet. Neben ביתו ist מֶמְשַׁלְתּוֹ nicht das Königreich, sondern die „Verwaltung“ (cf. 22, 21). — v. 3. Daß Jesaia ungerufen beim Könige eintritt, der המלך חוקיהו heißt (37, 5), erinnert an c. 38, 1; seine Frage deutet an, daß er politische Intriguen (מֵהֶאְמְרוּ) gegen Assur argwöhnt (Di-Ki gg Bhl), so daß seine Drohung aus seiner ganzen antipolitischen Haltung (c. 28—31) verständlich wird. Die Rolle, die er hier spielt, ist also nicht unhistorisch, sondern er sieht in Hizkias Verhalten „eine Verletzung religiöser und sittlicher Prinzipien“ (Kg gg Du). — v. 4. Auch daß Hizkia dem gewaltigen Manne gegenüber keinen Widerspruch findet, entspricht seiner Natur. — v. 5. Kurz und bündig, in jesaianischer Sprache (cf. 1, 10), lautet die Antwort (שמע דבר יהוה צבאות). Der Zusatz צבאות (cf. 37, 16. 32) fehlt jedesmal in 2 Reg, fraglich, mit welchem Recht. — v. 6. Die Drohung ist nur verständlich, wenn Jesaia in Hizkias vertraulicher Haltung gegen Babel ein Unrecht sah. Auf Babel, das absichtsvoll hinter den Relativsatz gestellt ist, liegt der Hauptton des Gotteswortes. Babel, an das sich Hizkia anlehnt, wird das Grab seines Hauses werden; gerade wie Achaz, der Assyrerfreund, mit Assur bedroht wird (8, 5—8). Hinter Assur erhebt sich also die neue Schicksalsmacht, der Judäa im Exil erlag. — v. 7. Aus dem Königsgeschlecht werden welche als Eunuchen (סריסים) im babylonischen Königspalast "(היכל בית מלך ב) dienen. Der Satz אשר תוליד macht diese Unglücklichen zu Hizkias leiblichen Söhnen, deren Exil Jesaia in der nächsten Generation erwartet hätte, ist aber zu streichen (Bhl Kg). Daß Jesaia das Exil als Drohung ausspricht, während er doch gleichzeitig die Errettung aus der assyrischen Gefahr nach schwerster Bedrängnis erwartet (c. 28—31), könnte man so erklären, daß er nur die Dynastie preisgibt, die ja in seinen Altersreden zurücktritt, das Volk aber von der Verbannung ausschließt. Doch ist diese Möglichkeit sehr unwahrscheinlich; denn die Fassung des Spruchs führt immer auf das große babylonische Exil. — v. 8^{a}. Hizkia findet sich mit dem Gottesspruch gottergeben, aber ohnmächtig ab, ein Zeichen seines Charakters; „gütig“ (Di-Ki) kann hier טוב דבר יהוה nimmermehr bedeuten. Zwar nach v. 8^{b} ist er zufrieden, daß wenigstens bei seinem Leben „Frieden und Wahrhaftigkeit“ (שלום ואמת) herrschen sollen, wobei כי יהיה „wenn nur herrscht“, ein Vordersatz ohne Nachsatz zu sein scheint. Aber der Grundsatz: *Après nous le déluge* ist nicht sehr ehrenvoll (Du), und die Hoffnung auf שלום ואמת ist in Jesaias Worten nicht begründet. So ist v. 8^{b} mit 𝔊 B als Zusatz zu betrachten (Du Mnh Ma Chey Bhl). — Fragt man, ob c. 39 von den zwei Versionen, die über Sanheribs Feldzug (c. 36, 1—37, 9^{a}. 37 f. ‖ c. 37, 9^{b}—36)

und vermutlich auch über Hizkias Krankheit (c. 38, 1—5. 21 ‖ 38, 6—8. [22]) vorhanden sind, an die erste oder zweite anschließt, so scheint mir der erste Fall vorzuliegen (gg Du Mnh Bhl a). Denn Hizkias Bild ist hier das eines unvorsichtigen, aber leicht einzuschüchternden Mannes, der er wirklich war, nicht eines herzhaften Beters (37, 14 ff.), dem Zeichen (אות) der Erhörung gewährt werden (cf. 37, 30. 38, 7). Der historische Gegensatz zwischen König und Prophet tritt noch greifbar hervor, und die Gesandtschaft Merodakbaladans enthält sicherlich einen historischen Kern. Der Ausblick auf Babel, in Jesaias Zeit schwer verständlich, kommt freilich auf Rechnung des Redaktors, der wahrscheinlich angesichts des babylonischen Exils schrieb, sei es daß er es in Jeremias Tagen nahe vor Augen sah oder schon hinter sich hatte. Da das deuteronomistische Königsbuch (cf. 2 Reg 18, 17—c. 20), aus dem der Abschnitt (c. 36—39) stammt, das Exil voraussetzt, so braucht die jetzige Fassung unseres Stückes nicht älter zu sein. Man hat sich demnach vorzustellen, daß der Verfasser des Königsbuches zwei Reihen von Jesaiageschichten vorfand, eine ältere, die außer dem Sanheribfeldzug (2 Reg 18, 13. 17 ff. 19, 1—7. 9^{a}. 36 f.) auch einen Bericht von Hizkias Krankheit (20, 1—3^{a}. 4—$6^{a\alpha}$. 7) und von Merodakbaladans Gesandtschaft (c. 20, 12 ff.) enthielt, wahrscheinlich in richtiger Reihenfolge, so daß der Sanheribfeldzug den andern Ereignissen nachfolgte, und daneben eine jüngere, in der Sanheribs Feldzug (19, [8.] 9^{b}—35) die Krankheit Hizkias (20, [3^{b}.] $6^{a\beta b}$. 8—11) mit einschloß, während von Merodakbaladan darin nicht die Rede war. Beide Reihen verband er nun dergestalt, daß er nach dem Aufriß des zweiten Berichts den Sanheribfeldzug voranstellte, Hizkias Krankheit aber nachfolgen ließ, der die babylonische Gesandtschaft nunmehr folgen mußte. Damit erreichte er den Schlußausblick auf das babylonische Exil (Mnh), während dessen er selber schrieb. Wahrscheinlich hat er den älteren Überlieferungsstoff für seine Zwecke kräftig retouchiert, aber im ganzen doch stehen lassen. Von seinen Quellen, den beiden Reihen der Jesaiageschichten, ist die ältere (2 Reg 18, 13. 17 ff. usw.) nach Sanheribs Tode geschrieben (19, 36 f.), zeigt aber eine unverächtliche Kenntnis der Figuren und Ereignisse aus Hizkias Spätzeit. Ihre Stilverwandtschaft mit der jüngeren Goliatgeschichte spricht für die Mitte des siebenten Jahrhunderts. Die jüngere Reihe, die Hizkias Bild sichtlich idealisiert und Freude an der Wundergeschichte der Sonnenuhr hat, mag aus Josias Tagen stammen, wo für den frommen Ahnherrn des Königs, unter dem die deuteronomische Reform begann (2 Reg 18, 1 ff.), begründetes Interesse vorhanden war und der frohe Glaube an die Erhaltung Jerusalems die deuteronomischen Kreise belebte. Ihr historischer Wert liegt aber in der Erhaltung echter Stücke des großen Propheten.

* * *

Das Jesaiabuch hat unter den Prophetenbüchern die reichste Entstehungsgeschichte gehabt. Sie erstreckt sich von Jesaias Tagen bis tief in die hellenistische Zeit, wahrscheinlich über sechs Jahrhunderte. Ein Vergleich mit den

übrigen נביאים אחרנים stellt ihre Mannigfaltigkeit klar ans Licht. Auch Jeremia, Hesekiel und das Zwölferbuch sind nicht aus einem Guß, sondern in langer Entwicklung zu der Gestalt gekommen, in der wir sie heute lesen. So ist das Jeremiabuch aus zwei Werken zusammengestellt, aus den Weissagungen des Propheten und aus seiner Biographie, die wahrscheinlich auf Baruch zurückgeht und stückweise den Weissagungen einverleibt worden ist. Und auch das vereinigte Buch hat eine fortwährende Überarbeitung erfahren, die sich nach Ausweis der Textgestalt in der Septuaginta über Jahrhunderte hinzieht. Auch Hesekiel bildet keine geschlossene Einheit, sondern zeigt allerlei Nachtriebe, wie etwa die Bearbeitung der Gogweissagung (c. 38 f.) oder der Tempelordnung (c. 40 ff.) vor Augen führt, und es wird auch sonst von den alten Bildern noch mancherlei Übertünchung abzuklopfen sein, wenn auch nicht in dem Umfang, den Hölscher vertritt. Doch Jeremia und Hesekiel sind Beispiele einer Schulbearbeitung, die eine im deuteronomistischen, die andere in priesterlichem Geiste. Selbständige Prophetien aus anderer Zeit finden sich darin kaum aufgenommen. Das Zwölferbuch aber geht nicht unter dem Namen eines einzelnen Propheten, sondern ist eine Summe von zwölf Einzelbüchern, die mit der Zeit zusammengestellt worden sind. Als Dokument einer halbtausendjährigen Geistesgeschichte ist es immerhin am ehesten mit dem Jesaiabuche vergleichbar. Die Entstehungsgeschichte unseres Buches mit sicheren Strichen zu zeichnen ist leider nicht möglich; nur halbverwischte Umrisse lassen sich geben. Die Grundform mit dem Prolog (c. 1) und den drei Hauptteilen (c. 2—12*. c. 13—23*. c. 28—31) hat es wahrscheinlich von Jesaia selbst im Greisenalter empfangen (cf. 1, 2—9); mindestens zu einem Teil ist es aus schriftlichen Aufzeichnungen erwachsen (30, 8 ff.). Doch kann es schon bei der Herausgabe durch Schülerhand gegangen sein, die in manchen Stücken erkennbar ist (cf. 7, 2. 18 ff. c. 20. 32). Größere Zusätze hat es in vorexilischer Zeit schwerlich in sich aufgenommen, und noch Haggai und Sacharja lasen es in dieser älteren Gestalt. Aus dem Exil stammen die drei bedeutenden Gedichte über den Fall Babels (c. 13. 14. 21, 1 bis 10), jedes von andrer Hand; doch sind sie gewiß erst nach der Rückkehr ins Jesaiabuch eingeordnet worden, da der Diaskeuast (14, 1—3. 22 ff.) Abhängigkeit von Deuterojesaia und Sacharja erkennen läßt. Ihm mag auch die Verschiebung der Berufungsvision (c. 6) vom Kopf der ersten Sammlung (cf. 2, 1) sowie die des zehnten Kapitels (10, 5 ff.) vom Kopf der Völkerreden samt der Verstellung von c. 9, 7—10, 4 zu verdanken sein, da mindestens die Verschiebung des zehnten Kapitels mit der Einfügung des Babelstücks (13, 1—14, 23) zusammenhängt. Zu den Verschiebungen sind im Laufe der Zeit, chronologisch nicht mehr bestimmbar, messianische Erweiterungen gekommen (4, 4 ff. 29, 17 ff.* 30, 19 ff.* 32, 1 ff.*). Einen neuen Schluß erhielt das Buch mit c. 34 f. zu einer Zeit, als der Gegensatz zwischen Juda und Edom auf dem Höhepunkt stand, also vielleicht bald nach der Reform von Kultus und Gesetz unter Nehemia und Ezra, wohin eine Nachricht des zweiten Maccabäerbuches eine Sammlung von Prophetenbüchern verlegt (2 Mc 2, 13), die zwar nicht beweisbar, aber durch-

aus nicht unwahrscheinlich ist. Später noch sind neben allerlei Nachträgen (cf. 16, 6—12. 19, 5—10. 16ff. 23, 5—11. 15ff.) die Schlußstücke zu den einzelnen Teilen hinzugekommen, von denen das erste (c. 11, 10—c. 12), das sich mit der Psalmensprache gut vertraut zeigt (c. 12), wegen des Gegensatzes zwischen Juden und Samaritanern und der weitverbreiteten Diaspora (11, 10ff.) schwerlich vor dem vierten Jahrhundert, vielleicht noch später anzusetzen ist. Die beiden andern (c. 24—27. — c. 33) führen in die hellenistische Zeit hinab; das zweite, nämlich die berühmte Apokalypse (c. 24—27*) ist noch jünger als das dritte (c. 33), in dem die Bekanntschaft mit unserm Psalter (cf. ψ 12. 15. 93ff.) anklingt, die Betonung der feindlichen Seemacht aber das Alexanderreich voraussetzt. Die Apokalypse gehört im Grundstock, der in Siebenern geschrieben ist, vermutlich noch ins dritte Jahrhundert, während wir die eingefügten Gedichte über die zerstörte Großstadt auf den Fall Karthagos gedeutet haben. So ist der endliche Abschluß des protojesaianischen Buches (c. 1—35) wahrscheinlich in der älteren Maccabäerzeit erfolgt, als die Entwicklung des alttestamentlichen Kanons selber zum Stillstand kam. Doch beweist der ältere Jesus Sirach, daß dem Jesaiabuch schon vor d. J. 200 v. Chr. die Jesaiaerzählungen (c. 36 bis 39) und Deuterojesaia (c. 40—66) angefügt worden waren (Sir 48, 22ff.). Wann das geschehen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; doch besteht die Möglichkeit schon für die Zeit unter Nehemia und Ezra, falls durch die Reformbewegung neben das Gesetzbuch Moses, das Ezra veröffentlichte (Neh 10), eine Prophetensammlung gestellt wurde, die sowohl נביאים ראשנים wie נביאים אחרנים umfaßte (2 Mc 2, 13). Die Jesaiaerzählungen sind aus dem Königsbuche herübergenommen, aber um den Hizkiapsalm bereichert worden, der ganz den Charakter unsrer Psalmen trägt. Deuterojesaias Buch aber hat im ersten Jahrhundert nach dem Exil seine eigene Geschichte gehabt, die vom protojesaianischen Buche zunächst ganz unabhängig war. Denn nicht nur der große Unbekannte aus der Schlußzeit des Exils, sondern auch die prophetischen Denkmäler, die man seit Duhm mit Tritojesaias Namen bezeichnet, gehören ausnahmslos diesem Jahrhundert vor Nehemia und Ezra an. Während dieser Zeit hat nicht Protojesaia, sondern Deuterojesaia das größere Wachstum gezeigt.

Sachregister.

Abendmahl 318 ff. 343.
Achaz 4. 6 f. 13. 21. 23. 29. 111 f. 117. 120. 136. 150. 202 ff. 217. 348. 385.
Ackerbau 35. 92. 123. 128. 229. 240. 247. 298. 310. 335. 364 ff. 457 f.
Adonis 232 ff.
Ägypten 6. 8 f. 15. 108. 111. 126. 158. 198. 243 ff. 258. 334 f. 343 f. 348. 360. 380. 384 ff. 404 f. 444. 455.
Ai 176.
Alexander d. Gr. 250. 298. 300. 305. 329. 335. 343 f. 425.
Altar 252. 341. 345. 371. 444.
Ammon 7 f. 63 f. 159.
Amos 16. 72. 191. 202. 205. 397. 447.
Amtmann 47. 72 f. 77. 291. 410. 443.
Anatot 177.
Anbetung 60.
Anonymus 342. 424.
Antichrist 167. 201.
Apokalyptik 19. 191. 305 ff. 416 f. 425. 427.
Araber 6 f. 22. 63. 190. 225. 259. 270 ff. 287. 289 ff. 387 ff. 445.
Aram 103. 107. 110. 115 f. 280. 468.
Aramäisch 269 ff. 444.
Ariel 370 ff. 419.
Armenien 5. 449.
Arme Gottes 77. 92. 108. 154. 205. 207. 317. 381. 395 ff.
Arnon 216.
Arpad 2. 5. 165. 446.
Arzt 33. 71. 73. 461 ff.
Aschera 50. 230. 341.
Asdod 3 f. 7 ff. 166. 181. 205. 225 f. 246. 255 ff. 271. 276. 287. 293 f. 442.
Askalon 3 f. 9. 35. 110. 203.
Assur 1 ff. 13. 15. 21 f. 97 ff. 103. 106. 108. 110. 116. 130. 133. 147. 158. 162 ff. 167. 169. 173. 175. 180. 206. 217. 234. 253. 256. 300. 343 f. 360. 399 ff. 406 f. 408 f.
Astarte 302. [439 ff. 457.
Audition 54 f. 57. 92. 261. 286. 354.
Auferstehung 306. 330 f. 344. [111. 165.
Azarja-Uzzia 2 f. 20. 28. 35. 53. 64 ff. 69. 92.

Baal 328. 362.
Baal Peraṣim 362 f.
Babel 5. 8. 21. 158. 163. 182 ff. 188 f. 191 f. 193 f. 201. 259 ff. 300. 343. 345. 468 ff.
Basan 69.
Baumkultus 49 f.
Berufung 14. 32. 51 ff.
Betel 176. 204.
Biene 126 f.
Bogenschütze 99. 273. 274 f. 404.
Bosra 19. 429.
Brauerei 247.
Brief 468.
Buchwesen 17 ff. 23. 129. 140. 376. 390. 423. 428. 432. 454. 469.
Bund 308. 333. 360 f. 384.
Butter 122 f. 127.

Chaldäa 189. 300.
Chaos 100 f. 146. 150. 430.
Choronaim 212 f.
Chronologie 441 f. 461 f.
Ceder 69. 103. 195. 453.
Cither 93. 302.
Cypern 9. 296 f. 300. 303.
Cypresse 195. 455.
Cyrus 183. 188. 262 ff. 265. 267.

Dämonen 190. 431 f. 433.
Damascus 3 f. 5. 22. 106. 110. 118. 123. 131. 163 ff. 203. 226 f. 228. 317.
Dank 160. 315 ff. 466.
David 11. 113. 120. 124. 149 f. 152. 218. 292. 363. 365. 371 ff.
Davidstadt 283 f. 357. 371.
Dedan 273 ff.
Dekalog 39.
Demokratie 72.
Demut 381.
Deuterojesaia 17 f. 24. 66. 144. 265. 268. 306. 380. 434 f. 438. 472.
Deuteronomium 12. 17. 243. 251. 377 f. 402.
Diadochen 253 f. 303. 305. 333 ff. 343 ff. 425.
Dialekt 211. 269 ff. 272.
Diaspora 156 ff. 252 ff. 343.
Dibon 210 f.
Dimon 214. 216.
Dor 143.
Drache 334.

Eckstein 356 ff.
Edom 6. 8. 19. 22. 63. 159. 181. 216. 256. 268 ff. 276 f. 287. 426 ff.

Eiche 50. 59. 69. 420. 434.
Ekstase 136. 265.
Elam 158. 261. 264. 266.
Elephantine 158. 251 ff.
Eljaqim 289. 291 f. 443 f.
Eluläus 9. 304.
Engel 314.
Ephraim 3 f. 11. 102. 106. 113. 115 f. 118. 123 f. 138. 157 f. 164. 227 f. 230 ff. 347 ff. 353.
Erdbeben 67. 71. 307.
Erkenntnis 30. 94. 102. 123. 153.
Erlösung 49. 382. 399 f. 401 f. 437 f. 457 f.
Eschatologie 17. 62. 144. 380 f.
Esel 30. 264 f. 398. 416.
Euphrat 127. 133. 335 f. 343.
Exil 182 ff. 192 ff. 260 ff. 469.

Feige 350 f. 429. 445.
Feste 40 f. 53. 87. 90. 372. 412.
Fischerei 247.
Flachs 247.
Fliege 126 f. 238.
Frauen 78 ff. 412 ff.
Freiheit 118. 146 f. 173 f. 181.
Friede 148. 323. 327. 419.
Furcht Gottes 153 f. 377.

Galiläa 3. 7. 131. 142 ff.
Gaza 3 f. 5. 9. 110. 203. 205.
Geba' 176.
Gebet 41 f. 60. 324 ff. 332. 377. 418. 463 ff.
Geist 152 ff. 156. 248. 330. 352. 375. 383. 385. 405. 415. 447 f.
Geheimnis 312.
Gerechtigkeit 14. 43. 45 f. 48 f. 95 f. 154. 218. 323. 325. 359.
Gericht 12 f. 16. 48. 57. 60. 67. 74 ff. 95. 98. 152. 164. 166. 179 ff. 196. 332. 348. 363.
Geschichtsplan 16. 21. 94. 135. 180. 205. 266. 285. 368. 456.
Gibea 176 f.
Gibeon 362.
Gilead 143.
Glaube 14. 16. 117 ff. 120. 122. 140. 287 f. 332. 344. 355 ff. 393. 457. 459 f.
Götzen 66 f. 70 f. 166. 238. 245. 328. 344.
Goliat 445 f. 450. 470. [397. 454.
Gottesberg 61 ff. 155 f. 197 f. 315. 318 ff. 357 f. 407.
Gottesvolk 29. 31. 149. 157. 173. 207. 325. 335. 343 f. 348. 396. 424.
Gottschauen 39. 54 f. 397. 465.

Hamat 2. 6. 158. 165. 446. 453.
Handel 65 f. 273. 297. 302. 304.
Hausbau 92. 103.
Heiligkeit 12. 32 f. 54 f. 60. 84 f. 95. 98. 136 f. 155 f. 185. 385.
Heracleopolis 9. 386.
Heros 148.
Herrlichkeit 12. 54 f. 60. 433 ff.
Himmel 29. 197. 240. 314. 331. 400.
Hizkia 6. 8 ff. 15. 20. 22 f. 29. 33. 35. 37. 45. 125. 168. 203. 205 f. 217. 256. 283. 348. 377. 385. 402. 439 ff. 451 ff. 460 ff. 467 ff.
Honig 122 f. 127. [201. 455.
Hybris 68 f. 103. 162 ff. 166 ff. 181. 187. 198.

Immanuel 45. 111. 121 f. 124 f. 130. 134 f. 145. 147 f. 150. 152. 358.
Isai 152. 157.
Israel 2. 3. 11. 12. 13. 15. 27. 30 ff. 43 f. 47. 50. 54. 56. 57. 62. 64. 69. 70. 77. 84. 85. 87 f. 90 f. 97. 100. 102 ff. 110 ff. 124. 132. 134. 136 ff. 144 ff. 149. 156 ff. 163. 164. 166. 168 ff. 176. 179. 180 f. 183. 185. 188. 191 f. 193 f. 210. 215 f. 226. 228 f. 230 ff. 234. 236. 237. 242 f. 249. 253 ff. 260. 265 ff. 271. 275. 277. 287. 298. 302. 305. 306 f. 308. 309. 311. 314. 317. 319. 320. 321. 323 f. 326. 327 ff. 334. 336. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 348. 360. 363. 373. 381. 382. 386 f. 389. 392. 397. 399. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 408. 415. 417. 421. 422. 423. 425. 427. 429. 434 f. 436. 437. 438. 440. 442. 451. 455. 458.

Jahr 53. 202 f. 224. 242. 256 f. 372.
Jakob 62. 64. 102. 171. 228. 382.
Jamani 7. 256. 276.
Jebusiter 284.
Jerobeam II. 2.
Jerusalem 9 ff. 19. 35 f. 62. 74. 81. 84. 139. 166. 173. 206. 216 f. 229. 235. 243. 277. 291 f. 293 f. 303. 338. 343. 345. 371 f. 407 ff. 419. 421 ff. 448 ff. 457 ff.
Jotam 2. 4. 28 f. 35. 76. 111.
Jüngerkreis 13. 17. 24. 136. 138 ff. 173. 207. 255. 352. 368. 396.
Juda 11. 15. 20. 28. 31. 111. 113. 115 f. 138. 157 f. 181 f. 250. 256. 276. 291. 404. 427. 458.

Kalno 165 f.
Kamel 264 f. 267. 387.

Kanaan 250. 299f.
Karkemisch 6. 165. 168. 181. 198. 223.
Karmel 434.
Karthago 46. 289. 296. 304f. 345.
Kedar 274f.
Kerub 53f. 244f.
Kition 296.
Kleidung 78ff. 82. 413.
Königtum 72. 77. 111. 142. 431.
Königtum Jahves 56. 149. 422.
Krieg 20. 24. 44. 45. 104. 106. 111ff. 120.
Kleinvieh 30. 38. 95. 128. 155. 216.
Kultus 36f. 39. 41ff. 50. 57. 62. 251f. 377f.
Kusch 9. 158. 236ff. 255f. 258. [402. 444.

Laiša 177.
Lakisch 9f. 35. 175. 439. 442. 452. 458.
Landwirtschaft 92. 123. 229. 235. 364ff. 457f.
Läuterung 48. 57. 348. 368f.
Laubhütten 38. 87. 286. 372.
Leben 85. 330.
Leiden 368f.
Leontopolis 251.
Leviatan 333.
Libanon 69. 178f. 195. 283. 381. 416. 420.
Libna 448. 452f. [434. 455.
Löwe 99. 155. 387f. 406f. 437.

Maccabäerzeit 251. 322f. 346.
Mana 41. 47.
Manasse 106.
Marduk 198. 449.
Medaba 210.
Meder 5. 188f. 261f. 266f.
Menahem 3. 103f. 106.
Menschenopfer 403. 409. 446.
Merodakbaladan 2. 5. 8. 23. 262. 266. 468ff.
Messias 12. 45. 84. 125. 147ff. 151. 171. 218. 358. 363. 410. 421f.
Messianische Wehen 329f. 344.
Meth 93. 353.
Micha 11f. 17. 28. 61ff. 445.
Midian 146. 173.
Mikmasch 176.
Mispa 176.
Moab 6ff. 22. 63. 159. 181. 207ff. 210f. 256. 270. 274. 276f. 287. 321.
Monotheismus 328. 344.
Musik 93. 196. 302. 309ff. 322. 402.

Nabatäer 190. 208. 338. 429.
Nabonassar 1.
Name 28. 243. 400.
Nebukadnezar 183. 195. 198. 200f. 298. 304f.
Neumond 40.
Nil 126. 238. 246. 297. 455.
Nob 177.

Ölbaum 229f. 310.
Offenbarung 28. 32. 38. 51. 55. 58. 60. 62. 99. 118. 354. 362. 400.
Opfer 38ff. 41f. 56f. 252f.
Ophir 187.
Ophra 147.
Osiris 108. 233.

Paradies 154f. 434.
Passa 12. 332. 399ff. 401ff. 408.
Patros 158. 250.
Pekach 3. 103f. 106. 112ff. 227.
Perserzeit 250. 252. 254. 304.
Peschitto 25.
Petra 190. 225.
Philister 3. 6. 9. 11. 22. 64. 103. 107. 111. 118. 203ff. 256. 287. 298. 442.
Phönicier 298ff. 304.
Pianchi 6. 8f. 126. 237. 246. 386.
Posaune 240. 333. 336.
Priestertum 6. 11. 38. 63. 307. 343. 352ff. 360. 385. 445f.
Prophetie 6. 11. 16ff. 60. 63. 72. 260ff. 267. 352ff. 360. 375f. 385. 391. 445. 447.

Rabsaqe 442f.
Rama 176f.
Rauchopfer 40. 56.
Recht 36f. 42f. 45. 47. 76. 107f. 154. 348.
Religion 153. 377ff. [382. 394.
Resin 3. 103. 115f. 133.
Rest 13. 16. 48. 59f. 84. 113. 122. 170ff. 207. 224. 310. 447. 458.
Richter 37. 42f. 47f. 63. 76.
Riesen 196. 229.
Rind 30. 38. 96. 123. 127. 155. 398. 416. 420.
Rom 317. 345.

Sabbat 40.
Sack 81. 211. 257. 413. 446.
Salmanassar V. 4f. 203f.
Samaria 4. 5. 7. 102. 157f. 163ff. 166f. 173. 175. 203. 228. 273. 317. 347ff. 352ff. 361. 371.
Sanherib 8f. 19. 22f. 35. 194. 294. 297. 300. 303. 348. 353. 372. 380. 459ff.

Sargon 5 ff. 19. 21. 165. 168. 180 ff. 194. 204. 225. 246. 256. 266 f. 273. 276. 297. 304.
Saron 419 f. 434.
Schearjaschub 60. 113. 125. 135. 171. 348.
Schebna 289 ff. 443.
Schiffahrt 239. 296 ff. 423 f.
Schlange 54. 155. 204. 333. 387 f. 431 f.
Schmuck 78 ff.
Schrecken Jahves 67. 137. 180. 250. 375.
Schuld 31. 42. 56 f. 85. 181. 286 f. 424. 447.
Schule 354 f. [466.
Seemacht 423. 425.
Septuaginta 17 f. 25 f.
Seraphim 29. 53 f. 56. 60. 204.
Shabako 6 f. 9. 203. 237. 240 f. 256. 385 f. 442.
Shekina 86.
Sib'e 5. 203.
Sidon 9. 22. 295 ff. 299. 303 ff. 442.
Siloah 113 ff. 284 f.
Ṣo'an 247 f. 385.
Ṣo'ar 212. 214.
Sohnschaft 30 f. 384. 390 f.
Sonnenuhr 461 ff.
Sterne 186. 191. 197. 314 f.
Straßen 143. 175 f. 212 f. 225.
Sünde 43 f. 49. 55. 56 f. 75.
Syrien 334 f.

Tag Jahves 68. 185 ff. 191. 279. 391.
Taima 272. 274.
Tammuz 108.
Tanis 9.
Tarsis 69. 296. 299. 304 f.
Tartan 257.
Teiche 114. 132. 283 ff. 443.
Tempel 12. 14. 16. 35. 40. 53. 55. 60. 62. 86. 120. 139. 251. 353. 357. 393. 407. 420 f. 423. 425. 454.
Terebinthe 50. 59.
Tetrapla 81 f.
Text 24 f.
Thamud 7. 225. 273. 276.
Theodicee 344.
Theophanie 67 ff. 70 ff. 399 f. 409.
Thora 38. 62. 105. 107. 366. 397.
Tihama 259. 276. 387.
Tirhaka 9. 237. 386. 442. 448. 452. 460.
Tiglat Pilesar III. 1 ff. 7. 111. 115. 118. 143 f. 164 f. 176. 203. 210. 227. 304. 351.
Tod 192 ff. 200 f. 320. 330. 360. 380. 465. 467.
Topographie 35. 62. 113 f. 132. 139. 175 ff. 229. 276 f. 280 f. 283 ff. 349. 363. 414. 423. 462.
Trauer 211. 446.
Traum 374.
Tyrus 295 ff. 299. 303 ff.

Umkehr 104 ff. 355. 393.
Unterwelt 94. 195. 196. 199. 331. 360. 371. 380.
Uphaz 187. [467.

Versöhnung 14. 38. 57 f.
Verstockung 16. 31. 56 f. 58. 66. 376 ff.
Via sacra 436 f.
Viehzucht 123. 398.
Vision 27. 51. 60. 260. 263.
Völkerreden 21. 29. 162 ff.
Völkerwelt 13. 21. 61 ff. 134 f. 161. 163. 180 ff. 218. 225 ff. 234 ff. 242. 319. 387. 428.
Vogelwelt 133 f. 137 f. 168. 190. 407 f. 430 f.

Wahrsager 72. 138 ff.
Wald 113. 169. 178 f. 378. 381. 415. 420. 434.
Wasserleitung 114. 132. 284 f. 443 f.
Webstuhl 465.
Wehen 44 f. 329 f.
Weide 59. 95. 123. 128. 415 f. 420.
Weihenacht 144 ff.
Weinbau 34. 46. 86 ff. 93. 96. 128. 220 f. 223. 233. 241. 309. 310. 337 f. 349. 353 f. 372. 412 f. 429. 445. 458.
Weisheit 153. 180. 364. 366 ff. 378. 382. 385. 404 f. 410. 418.
Weltgericht 191. 306. 313 ff.
Weltmacht 13. 15. 21. 287. 343. 417.
Weltordnung 13 f. 62. 179 ff. 290. 325. 404.
Weltstadt 306. 309 ff.
Wiedergeburt 48. 60. 125. 150. 329.
Wille 44. 391 ff.
Wirtschaft 92 f. 308.
Wort 15. 38. 63. 102.
Wüste 261. 434.
Wunder 124. 147 ff. 150. 379.

Zauberei 65. 73. 139. 141. 245. 405.
Zebaot 47. 54. 173.
Zeichen 119 ff. 139. 252. 258. 462. 470.
Zion 10. 12. 14. 16. 34 f. 44 ff. 62. 79. 84. 139. 166. 173. 206. 216. 284. 319 ff. 336 343. 348. 358. 374. 407. 420. 422. 430.
Zorn 77. 104. 109. 120. 140. 142. 163.

Lippert & Co. G.m.b.H., Naumburg (Saale)

Soeben erschien:

Jesaia I übersetzt und erklärt von Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr. **Otto Procksch.** 1930. X, 476 Seiten. 22.—, geb. 25.—

Dieses Werk bildet Band IX von:

Kommentar zum Alten Testament unter Mitwirkung von Prof. D. A. Alt, Leipzig, Prof. D. Fr. Baumgärtel, Greifswald, Prof. D. Dr. Fr. Böhl, Leyden, Prof. D. Dr. W. Caspari, Kiel, Prof. D. J. Hänel, Münster, Prof. D. J. Hempel, Göttingen, Prof. D. J. Herrmann, Münster, Priv.-Doz. Lic. H. Hertzberg, Marburg, Geh.-Rat Prof. D. Dr. R. Kittel, Leipzig †, Geh.-Rat Prof. D. Dr. E. König, Bonn, Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr. O. Procksch, Erlangen, Geh.-Rat Prof. D. Dr. J. W. Rothstein, Münster, †, Prof. Dr. W. Rudolph, Gießen, Priv.-Doz. Lic. Ed. Sachsse, Herborn †, Prof. D. P. Volz, Tübingen, herausgegeben von Geh.-Rat Prof. D. **Ernst Sellin,** Berlin.

I. **Genesis** übersetzt u. erklärt v. Geh.-Rat Prof. D. Dr. **O. Procksch**-Erlangen. 2./3. Aufl. 1924. X, 584 S. 15.50, geb. 18.—

III. **Deuteronomium** übersetzt u. erklärt von Geh.-Rat Prof. D. Dr. **E. König**-Bonn. 1917. VIII, 248 S. 6.—, geb. 8.50

VII. **Die Samuelbücher** übersetzt und erklärt von Prof. D. **W. Caspari**-Kiel. 1926. XII, 674 S. 25.—, geb. 27.50

IX. **Jesaia I** übersetzt u. erklärt von Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr. **Otto Procksch.** 1930. X, 476 Seiten. 22.—, geb. 25.—

X. **Jeremia** übersetzt und erklärt von Prof. D. **Volz**-Tübingen. 2. Aufl. 1928. LII, 450 S. 25.—, geb. 28.—

XI. **Ezechiel** übersetzt und erklärt von Prof. D. **Herrmann**-Münster i. W. 1924. XLVI, 304 S. 9.—, geb. 11.50

XII. **Das Zwölfprophetenbuch** übersetzt und erklärt von Geh.-Rat Prof. D. Dr. **Sellin**-Berlin. 2./3. Aufl. 1. Hälfte: Hosea—Micha. 1929. VIII, 352 S. 14.—, geb. 16.50
2. Hälfte: Nahum—Maleachi. 1930. V, 267 S. 11.—, geb. 13.50

XIII. **Die Psalmen** übersetzt u. erklärt v. Geh.-Rat Prof. D. **R. Kittel**-Leipzig (†). 5. u. 6. Auflage. 1929. LVII, 471 S. 15.—, geb. 17.50

XVIII². **Kommentar zum ersten Buch der Chronik** von Geh. Kons.-Rat D. Dr. **J. W. Rothstein**-Münster (†). Nach des Verfassers Tod bearbeitet, abgeschlossen und eingeleitet von Prof. D. **Joh. Hänel**-Münster.
1. Lfg. 1927. 272 S. 13.50, geb. 16.—
2. Lfg. 1927. LXXXIX, 260 S. 17.50, geb. 20.—

A. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. D. Werner Scholl, Leipzig

Bilderatlas zur Religionsgeschichte.

In Zusammenarbeit mit H. Baechtold, H. Bonnet, G. Karo, W. Kirfel, B. Landsberger, Johs. Leipoldt, E. Mogk, K. Th. Preuß, A. Rumpf, H. Zimmern u. a. herausg. v. Professor D. **H. Haas.**

1. Lief.: Germanische Religion. 54 Bilder auf 24 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. Eugen Mogk. 1923. M. 1.40

2./4. Lief.: Aegyptische Religion. 166 Bilder auf 60 Tafeln, dazu einleit. Text von Priv.-Doz. Hans Bonnet. 1924. M. 6.80

5. Lief.: Religion der Hethiter. 1 Karte u. 17 Bilder auf 8 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. Heinrich Zimmern. 1925. M. 2.—

6. Lief.: Babylonisch-assyrische Religion. 1 Karte und 52 Bilder auf 17 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. Benno Landsberger. 1925. M. 4.—

7. Lief.: Religion des ägäischen Kreises. 91 Bilder auf 21 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. Georg Karo. 1925. M. 5.50

Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 8.30

8. Lief.: Die Ainu und ihre Religion. 101 Bilder u. 3 Karten auf 32 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. D. H. Haas. 1925. M. 10.—

Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 15.—

9./11. Lief.: Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums. 193 Bilder auf 50 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. D. Dr. J. Leipoldt. 1926. M. 12.80

Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 17.—

12. Lief.: Die Religion der Jaina's. 77 Bilder auf 30 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. W. Kirfel. 1928. M. 9.—
Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 14.—

13./14. Lief.: Die Religion der Griechen. 208 Bilder auf 80 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. Dr. Andr. Rumpf. 1928. M. 17.50

Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 21.50

15. Lief.: Die Religion des Mithra. 50 Bilder auf 23 Tafeln, dazu 18 S. einleitender Text von Prof. D. Dr. J. Leipoldt. 1930. M 6.80

Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 9.80

16. Lief.: Mexikanische Religion. 73 Bilder auf 21 Tafeln, dazu 15 S. einleitender Text von Prof. Dr. K. Th. Preuß. 1930. M. 6.80

Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 9.80

Weitere Lieferungen (Etrusker, Römer, Hinduismus, Buddhismus, Islam, Religion des Alten Testaments, Spätjudentum, Chinesische Religion, Shintoismus der Japaner usw.) in Vorbereitung. Jedes Heft ist einzeln für sich erhältlich.

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlg. D. Werner Scholl, Leipzig

BS
1154
K6
v.9
pt.1

DATE DUE

DEMCO 38-297

BS1154 .K6 v.9, pt.1 c.1
Bible. O.T. Isaiah I
080101 000